Praktik Pengelolaan Keragaman di Indonesia

Kontestasi dan Koeksistensi

Mohammad Iqbal Ahnaf | Trisno Sutanto | Mohamad Miqdad
T. Muhammad Jafar Sulaiman | Fuad Mahfud Azuz
Siti Tarawiyah | Reynold Uran | Firmansyah A. D. Mara
Suaib Amin Prawono | Yusuf Tantowi | M. Husnul Abid
Andri Ashadi | Oki Hajiansyah Wahab | Iva Hasanah
Abdul Fatah | Efrial Ruliandi Silalahi

CRCS
Center for Religious & Cross-cultural Studies

PROGRAM STUDI AGAMA DAN LINTAS BUDAYA
CENTER FOR RELIGIOUS AND CROSS-CULTURAL STUDIES
GRADUATE SCHOOL, UNIVERSITAS GADJAH MADA

Praktik Pengelolaan Keragaman di Indonesia

Kontestasi dan Koeksistensi

Mohammad Iqbal Ahnaf | Trisno Sutanto | Mohamad Miqdad
T. Muhammad Jafar Sulaiman | Fuad Mahfud Azuz
Siti Tarawiyah | Reynold Uran | Firmansyah A. D. Mara
Suaib Amin Prawono | Yusuf Tantowi | M. Husnul Abid
Andri Ashadi | Oki Hajiansyah Wahab | Iva Hasanah
Abdul Fatah | Efrial Ruliandi Silalahi

CRCS
Center for Religious & Cross-cultural Studies

Praktik Pengelolaan Keragaman di Indonesia
Kontestasi dan Koeksistensi
© Mei 2015

Penyunting: Mohammad Iqbal Ahnaf

Penulis:
Mohammad Iqbal Ahnaf, Trisno Sutanto, Mohamad Miqdad, T. Muhammad Jafar Sulaiman, Fuad Mahfud Azuz, Siti Tarawiyah, Reynold Uran, Firmansyah A. D. Mara, Suaib Amin Prawono, Yusuf Tantowi , M. Husnul Abid, Andri Ashadi, Oki Hajiansyah Wahab, Iva Hasanah, Abdul Fatah, Efrial Ruliandi

Editor:
Mustafied, Samsul Maarif, Suhadi, Mohammad Iqbal Ahnaf, Budi Asyhari-Afwan, Marthen Tahun, Najiyah Martiyam

Editor Bahasa:
Lina Khairiyah Pary dan Budi Asyhari-Afwan

Desain cover dan layout: Imam Syahirul Alim

xiv x 332 halaman; ukuran 15 x 23 cm
ISBN: 978-602-72686-0-9

Penerbit
Program Studi Agama dan Lintas Budaya
(Center for Religious and Cross-cultural Studies/CRCS)
Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada,
Jl. Teknika Utara, Pogung, Yogyakarta.
Telp/Fax: 0274 544976
www.crcs.ugm.ac.id; Email: crcs@ugm.ac.id

Pengantar

Buku ini adalah kumpulan dari hasil penelitian peserta Sekolah Pengelolaan Keragaman (SPK) yang dipilih secara selektif. Sekolah tersebut diselenggarakan oleh Program Studi Agama dan Lintas Budaya (*Center for Religious and Cross-cultural Studies*/CRCS) Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada bekerja sama dengan beberapa lembaga dan organisasi yang bergerak di bidang akademik maupun praktisi dalam konteks pengelolaan keragaman. Hingga kini, SPK sudah dilaksanakan enam angkatan, dimulai sejak tahun 2012 Masing-masing angkatan diikuti oleh 25-28 peserta. Dalam melaksankan Sekolah ini, CRCS didukung oleh sejumlah lembaga yang bergerak dalam isu pluralisme termasuk, Lembaga Kajian Islam Sosial (LKiS), Masyarakat Dialog Antaragama (MADIA), Aliansi Nasional Bhinneka Tunggal Ika (ANBTI), dan Institute Titian Perdamaian. Sekolah ini dilaksanakan sebagai tindak lanjut dari kegiatan *Pluralism Knowledge Programme* yang bertujuan mendorong kolaborasi antara akademisi dan aktifis di dalam isu pluralisme. Kolaborasi ini menekankan pentingnya memperkuat peran aktifis dan akademisi dalam produksi basis pengetahuan untuk promosi pluralisme yang didasarkan pada pengalaman di lapangan.

Kegiatan Sekolah ini berangkat dari pengalaman penelitian CRCS yang memberikan pemahaman mengenai peta permasalahan terkait kehidupan beragama, beberapa karakternya, dan peluang-peluang atau cara-cara konstruktif untuk menanggapinya. Hasil pemetaan menunjukkan bahwa

sesungguhnya selama 15 tahun terakhir ini, ada beberapa jenis isu utama yang muncul secara konsisten. Misalnya, kekerasan komunal berskala besar cenderung menurun secara tajam, namun kekerasan-kekerasan sporadis yang terkait dengan "penodaan agama" atau isu pembangunan rumah ibadah tampak makin intens. Isu lain yang kerap muncul sebagai akibat demokratisasi adalah menguatnya wacana pro-kontra terkait pembuatan kebijakan-kebijakan publik, baik pada tingkat nasional maupun lokal.

Di antara beberapa kesimpulan umum yang kami peroleh adalah, *pertama*, sebagai negara demokrasi dengan mayoritas penduduk memegang teguh identitas keagamaan kontestasi untuk mendorong peran agama di ruang publik tidak terhindarkan. Namun ekspresi-ekspresi publik agama dalam bentuk kekerasan dan pelanggaran terhadap prinsip kewargaan mestinya dapat dihindari atau dicegah. Penelitian kami menunjukkan sebagian besar aksi kekerasan dan persekusi terhadap kelompok agama tertentu adalah pengulangan dari aksi-aksi serupa sebelumnya. Sebagian bahkan terjadi di tempat atau dengan kelompok sasaran yang sama, dan, sejauh penelitian kami, tak pernah terjadi secara spontan. Hal ini menunjukkan bahwa sesungguhnya konflik-konflik semacam itu dapat dihindari dan sekaligus juga menandakan lemahnya kapasitas pengelolaan keragaman dalam pengertian strategi pencegahan dan respons terhadap risiko konflik keagamaan.

Kedua, terdapat beragam tingkat kemampuan masyarakat dan negara dalam mengelola keragaman di satu tempat dan tempat lain. Di banyak tempat ditemukan komunitas-komunitas dengan penduduk yang berbeda identitas, tetapi mampu hidup secara berdampingan (*koeksisten*) dalam kurun waktu yang lama. Namun, sayangnya, tidak terdapat cukup upaya untuk menjelaskan, mempublikasikan, dan mentransfer kemampuan suatu masyarakat dalam mengelola keragaman ke tempat lain, sehingga potensi kekerasan di wilayah-wilayah rentan dapat diatasi. Sebaliknya, tidak sedikit situasi damai di suatu masyarakat dirusak oleh faktor-faktor eksternal, termasuk informasi-informasi bernuansa konflik yang berasal dari tempat lain.

Ketiga, kapasitas masyarakat dan negara dalam mengelola keragaman seringkali diperlemah oleh kurangnya sinergi antar-elemen. Perbedaan perspektif, pendekatan, dan kesalahpahaman seringkali menciptakan situasi saling menyalahkan antaraktor yang seharusnya bekerjasama dalam menciptakan kerukunan. Hal yang mengkhawatirkan adalah respons terhadap isu keragaman seringkali didasarkan pada opini, kecurigaan, atau kesalahpahaman daripada pengetahuan yang akurat berbasis riset. Akibatnya, tidak jarang potensi kekerasan bukan hanya tidak dapat dicegah, tetapi bahkan upaya menangani konflik keagamaan justru melanggengkan masalah.

Pelatihan ini menawarkan konsep pengelolaan keragaman yang melihat isu-isu dalam hubungan antar atau intra-agama yang tidak terbatas pada masalah hukum dan perbedaan keagamaan, tetapi juga sebagai masalah ketatanegaraan dan sosial. Kami berpandangan, perbedaan keagamaan semata bukanlah faktor penentu dalam konflik. Demikian juga, meski regulasi dan penegakan hukum dibutuhkan, pendekatan ini perlu diperkuat oleh proses "rekayasa sosial" yang mendukung situasi koeksistensi atau kerukunan. Sekolah Pengelolaan Keragaman (SPK) ini dilaksanakan adalah untuk memperkuat kemampuan analisis dan strategis elemen-elemen penting dalam merespons masalah terkait keragaman agama. Kelas dalam waktu terbatas tersebut diharapkan tidak hanya menjadi ruang bagi akademisi dan praktisi untuk berbagi pengalaman, tetapi juga untuk meningkatkan kemampuan dalam melihat masalah, menganalisis, menuliskan, dan menjadikannya sebagai pertimbangan advokasi yang sedang mereka tangani. Oleh karena itu, salah satu capaian yang diharapkan adalah advokasi berbasis riset.

Tulisan-tulisan dalam buku ini tidak hanya memberi gambaran tentang krisis konflik di suatu tempat, tapi juga upaya untuk menyelesaikannya dengan berbagai pendekatan, melalui kemampuan daya tahan masyarakat, kebijakan aktor-aktor, dan tindakan pemerintah. Selain itu, beberapa penelitian juga menelusuri akar kultural interaksi identitas di beberapa tempat, yang menunjukkan hubungan dan pengelolaan keragaman yang

berlangsung dari masa ke masa. Konflik, negosiasi, dan akulturasi menjadi hal-hal yang ditempuh dalam proses interaksi tersebut.

Tema rumah ibadah menjadi tema pertama dalam kompilasi hasil penelitian SPK ini. Terdapat empat hasil penelitian yang menceritakan tentang konflik rumah ibadah. Tidak hanya masalah pembangunan gereja tetapi juga masjid, tetapi juga memberikan contoh upaya mempertahankan koeksistensi dua bangunan ibadah yang berbeda di suatu wilayah, bahkan pada saat terjadi konflik dan gesekan masyarakat di dalamnya.

Terkait peraturan pembangunan rumah ibadah, yang seharusnya menjadi sarana untuk menghubungkan antara masyarakat dan jamaah rumah ibadah, dalam bentuk pemberian izin dan dukungan, justru terkadang menjadi sumber masalah, karena faktor hubungan sosial, ternyata tidak berhenti di situ. Kondisi masyarakat, kultur, politik, maupun perekonomian, juga menjadi faktor penentu relasi berjalan dengan baik. Muhammad Ja'far Sulaiman, dalam penelitiannya, mengungkapkan tentang sulitnya Gereja Bethel Indonesia (GBI) membangun rumah ibadah di Kota Banda Aceh. Hal itu tidak hanya karena Aceh memiliki peraturan khusus tentang pembangunan rumah ibadah (Pergub No. 25 tahun 2007 tentang Pedoman Pendirian Rumah Ibadah) dari peraturan yang ditetapkan oleh Pemerintah Pusat (PBM 2 Menteri), tetapi juga, secara sosiologis, terdapat gerakan organisasi Islam yang berupaya menegakkan Syariat Islam, termasuk mencegah kristenisasi yang mereka percayai bagian dari tujuan pembangunan gereja.

Di tempat lain, Reynold Uran dan Firmansyah Dahlan Mara melaporkan proses pembangunan Masjid Nur Musafir di Batuplat, Kota Kupang, tidak lebih mudah dari pembangunan Gereja Bethel Indonesia di Aceh. Polemik pembangunan Masjid Nur Musafir lahir karena kecurigaan masyarakat terhadap proses pemenuhan syarat administrasi yang dimanipulasi serta upaya islamisasi dengan kehadiran masjid dalam masyarakat yang mayoritas Kristen. Kecurigaan semakin diperparah dengan kebijakan pemerintah yang tidak mengindahkan protes warga. Dalam hal ini, upaya mempertemukan pihak yang berkonflik

mengalami jalan buntu. Begitu juga sikap pemerintah justru mengakibatkan lemahnya potensi ruang-ruang di masyarakat untuk mengkonfirmasi isu dan kecurigaan di antara mereka.

Masalah rumah ibadah juga menjadi bagian dari rekonsiliasi pasca konflik, laporan penelitian Fuad Mahfud Azuz menyebutkan, banyak rumah ibadah, baik masjid maupun gereja, beralih fungsi/kepemilikan pasca konflik Ambon 1999. Hal itu karena masyarakat pasca konflik berpindah tempat ke lokasi yang lebih aman, khususnya bagi masyarakat minoritas umat agama tertentu di tengah mayoritas umat agama lain. Patut diapresiasi, meskipun proses alih fungsi ini sulit, karena tidak hanya alih kepemilikan status dari satu pemilik ke pemilik yang lain, tetapi juga status 'keagamaan' gedung tersebut, dari gereja menjadi masjid, atau masjid menjadi gereja. Namun demikian, pihak-pihak terkait tetap berusaha mencari jalan keluar untuk menemukan cara yang sah secara hukum dan baik untuk masyarakat setempat. Rintangan justru berasal dari peraturan dan pemerintah, khususnya Kementerian Agama terkait izin pergantian status rumah ibadah yang belum ada ketentuan tentang peralihan fungsi bangunan. Penulis laporan ini memberi masukan bahwa harus ada penguatan kelembagaan, baik Gereja Protestan Maluku (GPM) mewakili umat Kristen, maupun Majlis Ulama Indonesia (MUI), untuk menjembatani proses di atas, sekaligus pemerintah juga memberi peluang penyelesaian melalui Badan Wakaf Indonesia, untuk menentukan kebijakan-kebijakan.

Laporan tentang koeksistensi antarumat beragama pun dapat dilihat melalui hubungan rumah ibadah berbeda agama di dua daerah Lombok dan Banjarmasin. Yusuf Tantowi menulis tentang relasi kultural agama Islam dan Hindu di Lombok melalui satu kompleks rumah ibadah, Kemaliq Pura Lingsar, yang terletak di Desa Lingsar, Kecamatan Narmada, Lombok Barat, Nusa Tenggara Barat (NTB). Bangunan tersebut terdiri atas satu bangunan untuk umat Islam yang disebut dengan Kemaliq, dan dua bangunan pura, untuk Umat Hindu yang dikenal dengan Pura Ulon dan Pura Gaduh. Hubungan harmonis itu direproduksi melalui berbagai ritual yang dilaksanakan

bersama-sama, seperti Puja Wali dan Perang Topat. Selain itu, pertemuan dua tradisi agama tersebut juga menciptakan akulturasi budaya, seperti lahirnya keyakinan Islam Wetu Telu Suku Sasak Lombok. Hubungan ini terus dipelihara melalui pertemuan secara fisik dan konsepsi etnik, sehingga menjadi tempat untuk menjaga konflik agar tidak terjadi.

Berbeda dengan Kemaliq Pura Lingsar yang memiliki sejarah akar relasi hubungan antarumat beragama, Gereja Bethel Indonesia (GBI) Pasir Mas Banjarmasin harus berjuang keras memupuk hubungan dengan mayoritas umat Islam di lokasinya. Siti Tarawiyah menarasikan upaya gereja ini untuk diterima masyarakat, walaupun dari beberapa pihak, termasuk pemerintah, tidak memberikan dukungan yang signifikan. Pemimpin agama GBI Pasir Mas memilih untuk menyelesaikan masalah maupun protes yang muncul, melalui negosiasi dan pelepasan simbol-simbol keagamaan yang akan meresahkan warga. Masyarakat Muslim di sekitarnya pun bersedia membangun kepercayaan dan mengkonfirmasi isu maupun kecurigaan, walaupun dalam jangkauan tertentu mereka masih sulit menerima adanya rumah ibadah di sekitar wilayahnya. Namun, setidaknya, kemampuan untuk saling memahami dan memenuhi kebutuhan pihak-pihak terkait, menjadi salah satu jalan keluar penyelesaian. Di sini, koeksistensi bukan berarti tanpa dinamika di tengah masyarakat.

Setelah empat penelitian terkait rumah ibadah, empat penelitian lainnya menuliskan tentang relasi identitas, jaminan hak konstitusional warga negara dan konflik intern agama. Identitas terus mengalami perubahan beriringan dengan pengaruh berbagai faktor di sekitarnya. Pertemuan antaridentitas menjadi salah satu faktor pengaruh tersebut, Husnul Abid menjelaskan tentang bagaimana identitas Melayu Jambi mulai muncul kembali sebagai reaksi dari reformasi 1998 untuk menghidupkan identitas kesukuan. Hal ini dibarengi juga dengan maraknya Islam transnasional yang dibawa oleh generasi muda Muslim yang belajar di Timur Tengah. Oleh karena dua sudut pandang ini saling bertentangan dalam kehidupan sehari-hari, maka terjadilah benturan antardua identitas tersebut. Padahal,

dalam adat Melayu Jambi sudah mengalami penyesuaian dengan Syariat Islam, sebagaimana leluhur mereka bersandar pada Adat Bersendi Syara'. Namun, Islam transnasional menolak praktik-praktik adat yang ditampilkan masyarakat Jambi.

Nilai untuk menjaga agar relasi antarberagam komunitas dapat diperoleh melalui kearifan lokal. Suaib Amin Pranowo berbagi tentang Budaya Sipakatau yang mendasari kehidupan praktik kehidupan sosial masyarakat Sulawesi Selatan. Budaya ini, dengan nama yang berbeda di empat suku utama Sulawesi (Makassar, Bugis, Mandar, dan Toraja), berarti nilai untuk memiliki penghargaan terhadap orang lain melalui implementasi nilai *siri'*. Nilai tersebut dipersepsikan sebagai menjunjung tinggi martabat seseorang sebagai individu maupun anggota masyarakat. Itulah mengapa *siri'* disandingkan dengan *pessé* (Bugis) atau *paccé* (Makassar) yang dimaknai dengan saling menguatkan. Kedua nilai tersebut memberikan motivasi sikap kesetiakawanan sosial dalam keragaman etnisitas, ras, maupun agama.

Benturan identitas dan kearifan lokal menjadi realitas pentingnya pengelolaan keragaman, meskipun sulit dipungkiri bahwa justru pemerintah dan perundang-undangan berkontribusi dalam persoalan pengakuan identitas dan hak-hak warganegaranya dalam konflik keragaman. Efrial Ruliansi Silalahi mengungkapkan kesulitan pengikut agama lokal dalam pemenuhan admisnitrasi kependudukan. Persoalan tentang kolom agama di Kartu Identitas Penduduk (KTP) yang tidak diakomodasi mengakibatkan kebutuhan administrasi penghayat untuk pekerjaan, menikah, pendidikan, dan lain-lain, juga mengalami diskriminasi. Tidak hanya dari aparat, penghayat juga menghadapi bentuk diskriminasi dari masyarakat, baik dalam bentuk pemaksaan mengikuti pelajaran agama resmi di sekolah, maupun 'larangan tidak tertulis' yang mencegah penghayat ikut terlibat dalam organisasi kemasyarakatan.

Diskriminasi yang sama juga diperlakukan kepada aliran agama yang tidak sepaham dengan aliran *mainstream* agamanya. Sebut saja, kasus Syiah Sampang, yang hingga saat ini belum

diselesaikan. Iva Hasanah dan Abdul Fatah menuliskannya dari perspektif aktor-aktor perempuan dalam konflik tersebut. Biasanya, pihak-pihak yang bergerak dalam konflik didominasi laki-laki. Cara bereaksi terhadap ancaman hingga pertimbangan menyelesaikan masalah diserahkan kepada laki-laki. Pada kasus Syiah Sampang, perempuan korban penyerangan memikul beban berat, tidak hanya kehilangan suami yang melindunginya, tetapi juga mengurus anak-anaknya tanpa rumah maupun tanah sebagai mata pencahariannya. Lebih buruk lagi, hanya sedikit dari perempuan Sunni yang memahami kesulitan perempuan Syiah. Mereka memilih untuk mengikuti dan mempercayai suami-suami mereka tentang perempuan Syiah, yang tidak memiliki kehormatan sebagaimana yang mereka miliki. Hal demikian terjadi akibat pembatasan ruang relasi perempuan Sunni-Syiah, dan juga tidak diakomodasinya peran perempuan dalam memperbaiki kondisi pasca konflik, khususnya terkait kebijakan-kebijakan yang berhubungan dengan kehidupan mereka.

Sebelas penelitian di atas memaparkan dinamika pengelolaan keragaman di berbagai daerah. Penanganan konflik maupun penyelesaian masalah agar selalu berada dalam bingkai saling menghormati dan memahami keberadaan pihak-pihak, sehingga meminimalisir tindakan yang akan merusak hubungan antarkomunitas. Tidak mudah, bahkan penuh dengan kepentingan yang kompleks, tetapi setiap upaya harus tetap dilakukan selagi berjalan. Hasil-hasil penelitian ini diharapkan membantu memetakan masalah, mengetahui aktor dan faktor, dan berbagai cara penyelesaian. Semoga hasil-hasil penelitian yang tersaji dalam buku ini memberi wawasan dan perspektif baru untuk terus mengelola keragaman. Selamat membaca!

Ucapan Terimakasih

Ucapan terimakasih kami sampaikan kepada Rektor UGM dan Direktur Sekolah Pascasarjana UGM yang selalu memberikan dorongan dan semangat untuk menghasilkan penelitian berkualitas kepada semua civitas akademika di lingkungan UGM. Penelitian ini merupakan bagian dari program Sekolah Pengelolaan Keragaman (SPK) di CRCS UGM yang didukung oleh Hivos dan The Asia Foundation. Karya ini adalah salah satu luaran dari rangkaian kelanjutan kegiatan *Pluralism Knowledge Programme* yang bertujuan untuk memperkuat basis pengetahuan bagi advokasi pluralisme di Indonesia. Kami mengucapkan terimakasih kepada Dr. Zainal Abidin Bagir selaku Kaprodi Studi Agama dan Lintas Budaya (CRCS) yang tidak hanya memberikan dukungan bagi publikasi ini tetapi juga memberikan masukan-masukan konstruktif dari tahap editing sampai penerbitan.

Buku ini adalah hasil kerja keras banyak pihak dalam melakukan editing hingga layak terbit. Kami mengucapkan terimakasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada nama-nama berikut yang terlibat dalam editing. Mereka adalah Mustafied, Samsul Maarif, Suhadi, Najiyah Martiyam, Budi Asyhari-Afwan, Marthen Tahun, dan Lina K. Pary. Secara khusus, kami sampaikan terimakasih kepada Fardan Mahmudatul Imamah yang telah membantu dalam merapikan naskah tulisan ini.

Pada tahap awal penelitian, kami sangat berterima kasih atas peran para fasilitator SPK yang telah membimbing para

penulis dalam buku ini dari tahap penulisan proposal, penelitian, hingga penulisan. Mereka adalah Zainal Abidin Bagir, Trisno Sutanto, Farid Wajidi, Nia Syarifuddin, Mustaghfiroh Rahayu, AAGN. Ari Dwipayana, dan Samsul Maarif.

Terakhir, kami sangat menghargai sumbangsih teknis dari staf CRCS termasuk Nurlina Sari, Catur Agus Suprono, Farida Arini, Widiarsa, dan Suyadi, yang memiliki peran tersendiri dalam proses penyelesaian karya ini.

Daftar Isi

Kata Pengantar ~ iii
Ucapan Terimakasih ~ xi
Daftar Isi ~ xiii

Bagian Satu:
Menakar Ulang Sengketa Rumah Ibadah ~ 1

1. Pengantar: Rumah Ibadah: Mengapa Selalu Bermasalah? (*Trisno S. Sutanto*) ~ 3
2. Robohnya Rumah Tuhan di Negeri Syariat: Perjuangan Hak Beribadah Gereja Bethel Indonesia di Kota Bandar Wisata Islam (*T. Muhammad Jafar Sulaiman*) ~ 11
3. Rumah Ibadah Salah Tempat: Potret Rumah Ibadah Pasca Konflik Ambon 1999 (*Fuad Mahfud Azuz*) ~ 37
4. Membangun Toleransi dari Bawah: Belajar dari Dinamika Hubungan GBI dan Muslim Gang Surya di Kota Banjarmasin (*Siti Tarawiyah*) ~ 67
5. Beribadah yang Terpasung: Eksplorasi Peta Konflik Masjid Nur Musafir Kota Kupang (*Reynold Uran* dan *Firmansyah A. D. Mara*) ~ 97

Bagian Dua:
Identitas dan Budaya Lokal: Fondasi dan Tantangan Pengelolaan Keragaman ~ 119

1. Pengantar: Intoleransi atau Kontestasi: Membaca Ulang Politik Identitas (*Mohammad Iqbal Ahnaf*) ~ 121
2. *Sipakatau*: Multikulturalisme Berbasis Kearifan Lokal di Sulawesi Selatan (*Suaib Amin Prawono*) ~ 127

3. Kemaliq Pura Lingsar: Ruang Pertemuan Islam dan Hindu di Lombok (*Yusuf Tantowi*) ~ 147
4. Kontestasi Kemelayuan: Islam Transnasional, Adat, dan Pencarian Identitas Melayu Jambi (*M. Husnul Abid*) ~ 173
5. Adat dan Syara' dalam Perda-Perna Sumatera Barat: Kontestasi Kepentingan dan Perasaan Terancam (*Andri Ashadi*) ~ 207

Bagian Tiga:
Konflik Komunal dan Advokasi Kebebasan Beragama: Pendekatan Legal dan Non-Legal ~ 237

1. Pengantar: Konflik dan Kebebasan Beragama; Memikirkan Kembali Strategi Advokasi (*Mohamad Miqdad*) ~ 239
2. Suara Simpang Kasus Sampang: Konflik Sunni-Syiah Perspektif Perempuan (*Iva Hasanah* dan *Abdul Fatah*) ~ 243
3. Gerakan Aktif Tanpa Kekerasan: Transformasi Perjuangan Masyarakat Moro-Moro Lampung (*Oki Hajiansyah Wahab*) ~ 271
4. Jaminan Hak Konstitusional Warga Negara: Tinjauan Kelompok Penganut Agama Adat dan Penghayat Kepercayaan (*Efrial Ruliandi Silalahi*) ~ 301

Biodata Penulis ~ 327

BAGIAN SATU

MENAKAR ULANG SENGKETA RUMAH IBADAH

Pengantar
Rumah Ibadah: Mengapa Selalu Bermasalah?

~ Trisno S. Sutanto

Rasanya sulit dipahami akal sehat, di sebuah negara yang mengaku "Ketuhanan yang Maha Esa" sebagai *raison d'être*-nya, pembangunan rumah ibadah justru jadi masalah yang sangat pelik dan merepotkan banyak pihak. Begitu pelik dan merepotkan, sehingga banyak orang layak bertanya-tanya: mengapa izin membangun rumah ibadah jauh lebih sulit diurus ketimbang membangun diskotek atau *nightclub*? Sebenarnya apa yang salah dengan rumah ibadah?

Celakanya, tidak ada jawaban sederhana untuk pertanyaan itu. Di balik persoalan yang tampaknya sepele --coba, apa sulitnya membangun sebuah tempat yang, kemudian, dipakai sebagai rumah ibadah, jauh lebih mulia ketimbang tempat maksiat-- justru terselip rajutan berbagai soal yang bagai benang kusut, mulai dari ketidakpahaman (dalam artian *ignorance*), pengalaman marjinalisasi yang menyakitkan, riwayat dendam dan permusuhan berabad-abad, sampai kepentingan dan kalkulasi politik maupun ekonomi sesaat.

Keempat hasil penelitian yang disajikan dalam bagian pertama ini sudah memperlihatkan potret silang-sengkarut di balik permasalahan rumah ibadah itu, mulai dari soal kesulitan membangun sampai proses-proses negosiasi di tengah masyarakat. Penelitian Muhammad Ja'far Sulaiman tentang pembangunan gedung Gereja Bethel Indonesia (GBI) di Aceh, Siti Tarawiyah tentang GBI di Pasir Mas, Banjarmasin, atau Reynold Uran dan Firmansyah Dahlan Mara tentang Masjid Nur Musafir di Batuplat, Kota Kupang, jelas memperlihatkan

bahwa persoalan rumah ibadah bukan sekadar "masalah administratif" belaka, seperti pernah disebut mantan Menag, Suryadarma Ali (*The Jakarta Post*, 2 April 2013).

Sementara itu, laporan menarik Fuad Mahfud Azuz tentang "alih fungsi dan kepemilikan" rumah-rumah ibadah, baik masjid maupun gereja, pasca konflik Ambon 1999 menunjukkan bagaimana cara-cara jenius masyarakat lokal melakukan negosiasi dan kompromi, walau harus berhadapan dengan peraturan pemerintah yang tidak mendukung. Oleh karena itu, mereduksi persoalan pembangunan rumah ibadah pada aspek administratifnya, yakni urusan *tetek-bengek* untuk memperoleh izin membangun maupun "mengubah kepemilikan", hanya akan mengaburkan persoalan lebih besar yang melatarinya.

Tulisan ini sendiri tidak berpretensi mau memberi penyelesaian tentang soal yang selalu hangat setiap saat itu.[1] Saya bahkan curiga, penyelesaian menyeluruh soal ini mungkin tidak akan pernah dapat dicapai. Begitu juga, tulisan ini tidak punya pretensi menyibak rajutan benang kusut yang melatari kompleksitas persoalan rumah ibadah. Dibutuhkan penelitian menyeluruh[2] yang jangkauannya di luar kemampuan saya --sekalipun, pada saat bersamaan, perlu dicatat persoalan rumah ibadah selayaknya dilihat kasus demi kasus dengan seluruh kompleksitasnya, dan tidak mudah terjebak ke dalam penilaian serba *gebyah uyah* yang sembrono.

Apa yang akan saya lakukan di sini adalah memberi semacam kerangka yang, diharapkan, dapat lebih membantu memahami kompleksitas persoalannya. Akan tetapi, sebelum itu, dua catatan perlu diberikan.

1 Sekadar catatan, tema seputar rumah ibadah menarik perhatian para peneliti SPK (Sekolah Pengelolaan Keragaman) yang diterbitkan ini. Dari 11 penelitian, 5 di antaranya berbicara seputar rumah ibadah: 3 penelitian mengenai konflik pembangunan rumah ibadah, sedangkan 2 sisanya mengenai upaya menjaga koeksistensi damai dua rumah ibadah dalam konteks masyarakat yang berbeda.

2 Salah satu langkah penting penelitian guna menyibak kompleksitas persoalan yang melatari pembangunan rumah ibadah dapat dibaca dalam hasil penelitian kolaboratif Tim Peneliti Yayasan Paramadina, Magister Perdamaian dan Resolusi Konflik (MPRK) UGM, dan Indonesian Conference on Religion and Peace (ICRP). Lihat Ihsan Ali-Fauzi, dkk., *Kontroversi Gereja di Jakarta* (Yogyakarta: Program Studi Agama dan Lintas Budaya (CRCS) UGM, 2011).

Religious Illiteracy

Jelas, membicarakan persoalan rumah ibadah dibutuhkan penyederhanaan. Saya akan mengusulkan dua hal sebagai pintu masuk guna mendekati kompleksitas itu. *Pertama*, pada tataran paguyuban keagamaan, soal ketidakpahaman (dalam artian *ignorance* tadi) dan miskinnya informasi dasar yang mencerminkan *religious illiteracy* akut dalam pendidikan dan hidup keberagamaan kita. Padahal, soal informasi sederhana ini dapat berakibat panjang.

Ambil contoh sehari-hari. Jarang orang paham bahwa, karena latar formasi historisnya yang sangat kompleks, umat kristiani membutuhkan gedung ibadah berbeda-beda guna menampung denominasi yang berbeda-beda pula. Seorang anggota gereja HKBP (Huria Kristen Batak Protestan), misalnya, tidak dapat begitu saja beribadah di gedung gereja GKJ (Gereja Kristen Jawa) atau gereja Pantekosta, apalagi di gereja Katolik, sekalipun gedung gereja itu dekat dengan lokasi rumahnya. Ini punya implikasi penting: kalau data yang ada memperlihatkan bahwa gedung gereja terus bertambah (Kemenag pernah mengaku angka pertambahan gedung gereja yang fantastis: lebih dari 100 persen!), maka gejala itu tidak secara otomatis berarti penambahan umat kristiani, sebagai akibat "kristenisasi" atau "pemurtadan" yang sangat menggelisahkan banyak orang.

Ketiadaan informasi sederhana yang akut itu menambah kompleks dan keruh persoalan rumah ibadah, malah memancing reaksi penyikapan dan tindakan yang ekstrem. Apalagi jika dilatari riwayat dendam masa lampau yang ujung pangkal dan duduk soalnya tidak lagi jelas,[3] sehingga membuat orang

3 Saya menengarai, kecurigaan berlebihan pada proses "kristenisasi" ini telah menjadi *leitmotiv* yang bahkan kuat mewarnai berbagai peraturan keagamaan sepanjang Orde Baru, yang sampai sekarang masih terwariskan. Lihat, Trisno S. Sutanto, "Negara, Kekuasaan, dan 'Agama': Membedah Politik Perukunan Rezim Orba", dalam Zainal Abidin Bagir, dkk., *Pluralisme Kewargaan: Arah Baru Politik Keragaman di Indonesia* (Yogyakarta-Bandung: CRCS UGM dan Mizan, 2011). Dalam disertasinya yang sangat bagus, Mujiburrahman memperlihatkan bagaimana kecurigaan timbal-balik sangat menentukan hubungan Islam-Kristen sepanjang sejarah Indonesia. Baca, Mujiburrahman, *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006).

mengimajinasikan --betapa pun absurdnya-- akan terjadi "Perang Salib Jilid II" di Indonesia.

Masalahnya bertambah kompleks ketika soal itu diletakkan pada konteks kedua: perasaan terpinggirkan (atau *di*pinggirkan?). Saya selalu ingat cerita seorang teman, aktivis Muslim modernis, ketika ia pertama kali tiba di Jakarta tahun 1960-an. Di jalan-jalan besar yang ditemuinya hanyalah bangunan gedung gereja megah, sementara masjid dan surau terletak di gang-gang sempit, becek, dan bau. Ia mengaku jujur pada saya, waktu itu dalam hati ia mengumpat, "Bangsat!"

Syukurlah, teman saya tadi, alm. Mas Utomo Danandjaja, hanya mengumpat dalam hati. Ia bahkan kemudian dikenal sebagai salah satu tokoh penggiat pendidikan dan, bersama alm. Nurcholis Madjid, memperjuangkan paham pluralisme serta tidak kunjung lelah berusaha membangun jembatan saling pengertian antarkelompok. Akan tetapi, sekalipun lingkungannya sudah jauh berubah, di balik cerita sederhananya itu dapat dicandra warisan kecurigaan tadi. Rezim Orba, yang dibangun di atas marjinalisasi umat Islam, setidaknya sampai 1990-an, telah menanamkan akar kecurigaan antarkelompok yang sangat dalam, dan akan terus menjadi mambang dalam setiap relasi antarumat beragama. Ditambah dengan *religious illiteracy* yang sudah disinggung di atas, maka persoalan pembangunan rumah ibadah menampilkan kisi-kisinya yang kompleks.

Pemerintah yang Absen

Kini, semoga jadi jelas, bahwa persoalan pembangunan rumah ibadah tidak dapat didekati melulu dari sudut administratif dan *tetek-bengek* urusan perizinan belaka, karena persoalan itu mencerminkan pergulatan sosio-historis yang ranahnya melangkahi urusan legalitas semata. Menurut saya, setidaknya ada tiga tataran persoalan yang perlu ditelisik lebih jauh. *Pertama*, tataran peraturan pemerintah, yakni Peraturan Bersama Menag-Mendagri (selanjutnya: PBM) No 9/2006 dan 8/2006). Di sini, memang harus diakui PBM No 9/2006 dan 8/2006 sudah jauh lebih baik ketimbang Surat Keputusan

Bersama (SKB) Menag-Mendagri No. 01/BER/mdn-mag/1969 sebelumnya. Ini terlihat dalam syarat-syarat yang lebih jelas, jangka waktu pengurusan, dan pemberian izin (paling lama 90 hari), maupun adanya Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) yang diberi peran menonjol.

Namun, masalahnya, PBM tidak menyebut sanksi apa pun seandainya aturan tenggat waktu itu dilanggar. Menurut PBM, kepastian izin rumah ibadah sudah harus diberikan paling lama 90 hari setelah permohonan diajukan (pasal 16 ayat2). Bahkan jika persyaratan dukungan masyarakat belum terpenuhi, maka, menurut aturan yang ada, pemerintah daerah *berkewajiban* memfasilitasi tersedianya lokasi pembangunan rumah ibadah (pasal. 14 ayat 3). Akan tetapi, jika kewajiban ini dilanggar, PBM tidak mencantumkan sanksi apa pun. Nah, celah inilah yang seringkali dipakai oleh para pejabat yang *mbalelo*!

Sementara itu, pada saat bersamaan, FKUB diberi mandat oleh PBM yang nyaris "monopolistik" sebagai satu-satunya forum pemberi rekomendasi. Padahal, sudah bukan rahasia umum, bahwa forum tersebut justru, ironisnya, kerap menjadi salah satu penghambat utama dalam pemberian izin pendirian rumah ibadah, seperti sering dilaporkan oleh berbagai lembaga, seperti CRCS-UGM, Setara, The Wahid Institute, dan lain-lain.

Kedua, ketegasan pemerintah dalam menjamin kebebasan beragama dan beribadah seluruh warga negara tanpa kecuali. Persoalan ini sudah kerap menjadi keprihatinan utama banyak aktivis kebebasan beragama. Mereka menilai, dalam banyak kasus, "politik pembiaran" justru kerap dipraktikkan: pemerintah dinilai tidak tegas, baik dalam menindak kelompok-kelompok intoleran maupun memberi sanksi terhadap pejabat pemerintah yang *mbalelo*.[4] Konsekuensinya sungguh memprihatinkan.

Kasus yang menimpa jemaat Bakal Pos GKI (Gereja Kristen Indonesia) Taman Yasmin di Bogor, misalnya, kerap dirujuk sebagai contoh *par excellence* dalam soal ini. Hampir

4 Lihat, antara lain, laporan Tim Setara Institute, *Negara Menyangkal: Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Indonesia 2010* (Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, 2011). Dapat diunduh melalui tautan http://setara-institute.org/book-review/negara-menyangkal/.

seluruh saluran hukum sudah ditempuh oleh jemaat GKI Yasmin guna memperoleh dan mempertahankan hak mereka dalam membangun rumah ibadah. Bahkan keputusan Mahkamah Agung maupun Ombudsman sudah memberi lampu hijau. Namun, tetap saja, jemaat itu harus "bergerilya", berpindah-pindah dari satu rumah ke rumah lain, hanya agar mereka dapat beribadah di hari Minggu tanpa diintimidasi atau dihalangi kelompok intoleran. Pembiaran yang berlarut-larut oleh negara, dalam hal ini pemerintah daerah Bogor, makin memperkeruh persoalan itu, sehingga akibatnya juga makin sulit mencari titik pangkal guna mengembangkan proses penyelesaian yang beradab, mengingat sudah terjadi polarisasi --atau bahkan orang dapat menyebutnya sebagai proses "radikalisasi"-- pada pihak-pihak yang bertikai.[5]

Akhirnya, masih berkaitan dengan soal ketegasan itu, adalah tataran *ketiga* yang harus diperhatikan: makin berkembangnya pandangan keagamaan yang tidak toleran terhadap keberadaan komunitas agama lain, maupun perbedaan paham serta tafsir di dalam suatu komunitas keagamaan. Lagi-lagi, sudah banyak kajian dilakukan mengenai kecenderungan yang makin mengkhawatirkan dan kerap menyebabkan gejolak sosial, atau bahkan menyulut tindak kekerasan. Dan kita sadar, gejolak yang terjadi bukan hanya menyangkut antarkomunitas keagamaan yang berbeda, tetapi juga --yang akhir-akhir ini marak-- kelompok-kelompok yang berbeda di dalam satu komunitas keagamaan. Kekerasan yang dialami Jamaah Islam Ahmadiyah maupun Syiah di berbagai tempat merupakan contoh bagaimana penyeragaman tafsir keagamaan dapat menimbulkan gejolak sosial, memaksa sekelompok kalangan menjadi pengungsi di negeri sendiri, dan bahkan berujung pada tindak kekerasan yang biadab. Di tengah perbenturan tafsir keagamaan dan gesekan antarumat beragama itulah, persoalan

5 Untuk tinjauan ringkas kasus GKI Yasmin, baca artikel jernih Victor Silaen, "Menghormati Hukum: Belajar Dari Kasus GKI Yasmin" dalam *satuharapan.com*, 2 Februari 2015. Dapat dibaca dari laman http://www.satuharapan.com/read-detail/read/menghormati-hukum. Untuk kajian lebih lengkap, lihat Victor Silaen, *Bertahan di Bumi Pancasila: Belajar dari Kasus GKI Yasmin* (Jakarta: Yayasan Komunikasi Bina Kasih, 2012).

ketegasan sikap pemerintah menegakkan jaminan konstitusional hak-hak warganya kembali mencuat. Namun, lagi-lagi, negara dinilai kerapkali "absen" melakukan tugasnya. Seperti diamati Setara Institute dalam laporan paling *anyar* mereka,

> "Dari data riset Setara Institute sepanjang 8 (delapan) tahun terakhir menunjukkan konsolidasi aktor-aktor intoleran. Pelaku intoleransi, diskriminasi, dan agen kekerasan sesungguhnya relatif tetap, meskipun dalam beberapa kasus hanya berganti kostum.Hal itu menunjukkan bahwa mereka memang tak tersentuh (*untouchable*), atau negara memang tidak mau menyentuh mereka.Negara kerapkali absen dalam beberapa kasus pelanggaran kebebasan beragama/berkeyakinan yang dilakukan oleh aktor-aktor intoleran."[6]

Saya menduga, persoalan ketegasan pemerintah merupakan masalah paling serius dalam advokasi kebebasan beragama/berkeyakinan, termasuk di dalamnya masalah pendirian rumah ibadah.

Apakah pemerintahan baru Jokowi-Jusuf Kalla akan memberi gambaran berbeda, seperti sering disebut dalam janji-janji mereka saat kampanye Pilpres lalu untuk "menghadirkan negara bagi setiap warga", memang masih harus ditunggu. Akan tetapi, uraian kikir di atas, serta keempat laporan penelitian di bagian ini memperlihatkan, di balik persoalan rumah ibadah ada jalinan kompleksitas masalah yang luar biasa rumit. Bagaimana menyelesaikannya, merupakan pekerjaan rumah yang, mungkin, masih akan menemani perjalanan kita sebagai bangsa tidak tahu sampai kapan.

6 Lihat Halili dan Bonar Tigor Naipospos, *Dari Stagnasi Menjemput Harapan Baru: Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Indonesia 2014*, Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, 2015. Dapat diunduh melalui tautan http://setara-institute.org/book-review/dari-stagnasi-menjemput-harapan-baru/

Robohnya Rumah Tuhan di Negeri Syariat: Perjuangan Hak Beribadah Gereja Bethel Indonesia di Kota Bandar Wisata Islam

~ T. Muhammad Jafar Sulaiman

Sejak awal, upaya penegakan kembali identitas Aceh dengan Syariat Islam mengalami banyak persoalan. Hal itu ditandai oleh tingginya kepentingan politik untuk menyelesaikan konflik Aceh. Dalam menghadapi pemberontakan Gerakan Aceh Merdeka (GAM), pemerintah mengedepankan Syariat Islam sebagai tawaran penyelesaian. Namun kenyatannya, setelah resmi ditetapkan pada tahun 2002, pelaksanaan Syariat Islam di Aceh memang berjalan, tetapi masyarakat tidak percaya atas kerja pemerintah dalam impelementasi Syariat Islam.[1]

Aceh, Sebuah Arena Khusus

Setelah berjalan lebih dari satu dekade, pelaksanaan qanun syariat di Aceh mulai menimbulkan ketidakpuasan masyarakat. Satu sisi, sebagian masyarakat *dayah* (pesantren tradisional) dan ormas-ormas Islam mengkritik pemerintah. Menurut mereka, pemerintah tidak berpihak kepada kepentingan umat Islam secara luas. Pada sisi yang lain, tidak jarang aksi kekerasan dilakukan oleh kelompok sosial dengan dasar legitimasi penegakan Syariat Islam.[2]

1 Marzi Afriko, "Syariat Islam dan Radikalisme Massa: Melacak Jejak Awal Kehadiran FPI di Aceh," dalam *Serambi Mekkah yang Berubah, Views From Within* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2010), hlm. 19.

2 *Ibid.*, hlm. 20.

Sebenarnya, kekerasan yang terjadi bukanlah hal baru di Aceh. Sudah sejak lama Aceh berada dalam pusaran konflik, empat puluh tahun lebih, terhitung mulai tahun 1959 ketika peristiwa DII/TII. Kemudian muncul Gerakan Aceh Merdeka (1976-2003) yang melahirkan Operasi Jaring Merah dan Daerah Operasi Militer. Terakhir, pemberlakuan Aceh sebagai Daerah Darurat Militer pada tahun 2003-2004. Namun, pada tanggal 24 Desember 2004, tiba-tiba wajah Aceh berubah drastis. Gempa bumi disertai tsunami memaksa pemerintah RI dan GAM untuk berunding di Helsinki, Finlandia. Perundingan itu menjadi tonggak baru dalam sejarah Aceh. Aceh yang semula menjadi daerah yang sangat tertutup bagi pihak luar, terutama selama penerapan darurat militer, berubah menjadi daerah terbuka ketika proses rehabilitasi dan rekonstruksi berlangsung. Para pekerja kemanusiaan dari dalam negeri dan luar negeri, dari beragam latarbelakang agama dan bangsa, datang membantu Aceh.

Namun, Aceh yang damai juga tidak memberikan jaminan absennya tindak kekerasan baru. Sebab sekalipun perjanjian damai telah disepakati, tapi masa transisi adalah masa yang berat, terutama menyangkut perbedaan pilihan politik. Keterbukaan Aceh justru menyebabkan transformasi kekerasan: dari kekerasan berbasis politik menjadi kekerasan berbasis Syariat Islam. Kekerasan dengan dalih syariat ini terjadi di Aceh dari tahun ke tahun. Kekerasan dialami oleh mereka yang diduga pelanggar syariat, termasuk mereka yang didakwa sebagai pengikut aliran sesat. Tindak kekerasan dan penyerangan massa pun akhirnya merembet ke rumah ibadah umat Kristiani. Gerakan massa untuk menutup rumah ibadah umat Kristiani bermula di Kabupaten Aceh Singkil. Pada 30 April 2012, ratusan umat Islam dari berbagai organisasi, termasuk Front Pembela Islam (FPI) Aceh Singkil melakukan unjuk rasa di kantor Bupati. Massa meminta Pemerintah menertibkan Gereja yang tidak sesuai dengan perjanjian tahun 2001. Menanggapi hal ini, pemerintah membentuk tim yang diketuai oleh Asisten II Pemerintah Kabupaten Singkil. Pada 1-3 Mei 2012, pemerintah menyegel Gereja dan *undung-undung* yang dianggap melanggar

kesepakatan tahun 2001 tersebut.[3]

Tidak berselang lama, pada 17 Juni 2012, anarki massa kembali terjadi di Banda Aceh. Penyerangan terhadap Gereja Bethel Indonesia (GBI) pun terjadi. Serombongan massa menyerbu sebuah ruko (rumah toko) di Jalan HT. Daudsyah Nomor 47, Peunayong, Kecamatan Kuta Alam, Banda Aceh, Minggu siang. Sekitar pukul 10.30 WIB, setelah jemaat Gereja Bethel melaksanakan kebaktian sekitar pukul 08.00 WIB, ratusan warga desa setempat melakukan penyerbuan. Sebelum bergerak ke sasaran, massa terlebih dahulu berkumpul melakukan konsolidasi di sekitar Masjid Al-Muttaqin Peunayong. Massa langsung menyerbu ke dalam ruko dan sebagian melempar bagian bangunan dengan kayu dan batu. Penyerangan yang berlangsung sporadis itu menimbulkan kepanikan jemaat GBI yang masih berkumpul di dalam ruko. Satu per satu anggota jemaat menyelamatkan diri melalui pintu belakang. Massa yang

3 Investigasi dan advokasi terhadap kasus penyegelan Gereja dan Undung-undung ini dilakukan oleh Jaringan Masyarakat Sipil untuk Perdamaian Aceh (JMSP: konsorsium sekitar 30 lembaga masyarakat sipil Aceh yang menaruh perhatian terhadap perdamaian Aceh). Investigasi dan advokasi dilakukan dengan cara menemui berbagai pihak yaitu jemaat Gereja, Front Pembela Islam (FPI), Ulama Dayah, Anggota dan Ketua DPRK Aceh Singkil, Bupati, Sekda Aceh Singkil, dan organisasi masyarakat sipil yang ada di Aceh Singkil. Perjanjian ini lahir setelah gesekan fisik antara umat Islam dengan umat Kristen. Peristiwa tersebut dipicu oleh pembangunan gereja dan kedatangan penginjil dari Gereja Tuhan Indonesia (GTI). Namun ada juga yang mengatakan, peristiwa tersebut dipicu oleh kecemburuan sosial. Di mana seorang pegawai Kantor Kecamatan beragama Kristen diangkat menjadi Bendahara Kecamatan, sementara ada pegawai yang beragama Islam, yang merasa lebih layak, tidak memperoleh jabatan tersebut, sehingga mengajak beberapa kawan untuk memukul pegawai yang beragama Kristen tersebut. Beberapa waktu kemudian, terjadi pemukulan terhadap salah seorang pemuda beragama Islam hingga meninggal dunia. Umat Islam di Singkil marah dan membakar beberapa Gereja. Sehingga ekses dari peristiwa ini diadakan perjanjian damai. Ikrar kerukunan bersama ini ditandatangani 11 orang tokoh Islam dan 11 tokoh Kristen serta disaksikan oleh Muspida Tingkat II Aceh Selatan, Muspida Tingkat II Tapanuli Tengah dan Muspida Tingkat II Dairi, pada tanggal 13 Oktober 1979 di Lipat Kajang. Menurut massa yang dimotori oleh FPI menyatakan bahwa pendirian gereja yang sudah mencapai 16 gereja melanggar perjanjian tahun 2001, di mana salah satunya adalah hanya boleh ada 1 gereja dan 4 undung-undung (Rumah ibadah umat Kristen, ukurannya lebih kecil dari gereja, dan tidak ada tanda salip) yang diperbolehkan di Aceh Singkil. Penyegelan dilakukan dengan menempel papan pengumuman yang berisikan "Dilarang membangun gereja dan undung-undung tanpa izin sesuai SKB 2 Menteri, Pergub NAD No. 25 Tahun 2007, Qanun Aceh Singkil No. 07 Tahun 2007," tertanda Pemkab Aceh Singkil.

marah mengobrak-abrik semua barang yang ada di dalam ruko. Namun, aksi tersebut tak berlangsung lama, aparat kepolisian segera tiba di lokasi.

Tidak ada korban jiwa dalam kejadian tersebut, namun menyisakan trauma sangat mendalam bagi para jemaat, terutama perempuan. Pasca penyerangan tersebut, kegiatan beribadah rutin tidak dapat dilakukan seperti biasanya. Dugaan awal terjadinya penyerangan ini didasari oleh anggapan izin tempat ibadah dan kegiatan ibadah diperoleh secara terselubung, sehingga menimbulkan kecurigaan adanya misi khusus, seperti pendangkalan aqidah dan juga aliran sesat. Kedua hal ini sangat sensitif bagi masyarakat Aceh terutama kelompok konservatif. Hal sensitif tersebut sering dijadikan pembenaran oleh masyarakat untuk melakukan aksi penyerangan.

Kekhususan Aceh dengan Syariat Islamnya, agaknya, mesti dibaca dan dipahami sebagai bentuk penghormatan agama lain terhadap umat Islam sebagai mayoritas. Selain itu, ada anggapan bahwa izin melakukan kegiatan ibadah di Aceh harus berbeda dengan daerah lain di luar Aceh. Alasannya, Aceh mempunyai kekhususan. Hal ini tampak, misalnya, pada Peraturan Gubernur No. 25 Tahun 2007 tentang pendirian rumah ibadah. Pergub ini memberikan persyaratan dua kali lipat dari yang ditetapkan dalam regulasi pendirian rumah ibadah di tingkat nasional. Pergub ini dianggap sangat memberatkan bagi agama di luar Islam. Selain itu, isi Pergub juga sangat multi-tafsir, sehingga menciptakan perlakuan diskriminasi terhadap minoritas di Aceh.

Tulisan ini mencoba menelusuri latarbelakang terjadinya penyerangan dengan meneliti dokumen pemberitaan media, notulensi pertemuan, data-data dari jemaat GBI, dan interview dengan pihak-pihak terkait. Metode yang digunakan dalam proses analisis adalah *process tracing*. Metode ini dipakai untuk mendeskripsikan situasi politik, fenomena sosial, memahami sebab kejadian dan melihat ada-tidaknya relasi-relasi kuasa dalam kasus ini.

Merunut Kehadiran GBI di Kota Banda Aceh

Ketika gempa dan tsunami menghantam Aceh, berbagai pihak dan bantuan masuk ke Aceh. Saat itu, kondisi Aceh sangat parah dan memerlukan kerja-kerja rehabilitasi dan rekonstruksi. Fase ini pun menjadi fase baru di Aceh, yakni fase keterbukaan Aceh terhadap dunia luar. Sebelumnya, Aceh sangat tertutup akibat dari pemberlakuan darurat militer 2003-2004. Aceh pun drastis berubah menjadi "kampung global", di mana orang dengan beragam agama, suku bangsa, dan negara masuk Aceh. Salah satu di antara sekian banyak yang masuk tersebut adalah GBI Sumatera Utara (Medan). Sebelumnya, tidak ada GBI di Kota Banda Aceh.

GBI masuk ke Aceh pada hari ketiga setelah tsunami Aceh. Secara kelembagaan, GBI masuk pada 28 Desember 2004. Saat itu, GBI membawa bantuan Rp. 40.000.000 (empat puluh juta rupiah). Dana tersebut digunakan untuk membeli beras di Lambaro[4] untuk dibagikan kepada korban tsunami. Untuk memperlancar aktivitas penyaluran bantuan, GBI membangun posko di Kantor Kecamatan Baiturrahman, Kota Banda Aceh. Bentuk kegiatan yang dilakukan adalah bantuan sosial, logistik, dan peralatan kesehatan. Batas waktu yang diberikan pemerintah untuk menyalurkan bantuan adalah 2 sampai 3 bulan. Pada April 2005, Kesbanglinmas Kota Banda Aceh mengijinkan kantornya dijadikan posko GBI.

Bersama dengan bantuan yang dibawa tersebut, GBI Medan mengutus seorang pendeta untuk menangani seluruh proses penyaluran bantuan tsunami. Pendeta tersebut diutus ke Banda Aceh pertama pada 17 Januari 2005. Ia diutus secara resmi oleh GBI (Jl. Sultan Iskandar Muda No. 321, Gedung Medan Plasa lt. 6). Mulailah ada aktivitas peribadatan GBI. Awalnya, jemaat berjumlah 17 orang. Mereka mengadakan persekutuan keluarga di Jalan Jambi bertempat di ruangan bina siswa *private course* di Kota Banda Aceh. Jemaat GBI pun semakin banyak

4 Sebuah kota di Kabupaten Aceh Besar, pusat perdagangan di Kabupaten Aceh Besar. Pasca tsunami, pasar ini menjadi pasar alternatif untuk berbelanja berbagai kebutuhan korban tsunami.

karena tidak sedikit jemaat dari gereja pusat yang bekerja di NGO lokal maupun internasional NGO di Banda Aceh ikut bergabung. Untuk memenuhi kebutuhan ini, GBI diresmikan menjadi suatu organisasi Gereja pada 21 Januari 2007 oleh Badan Pekerja Daerah Gereja Bethel Indonesia Sumatera Utara. Setiap hari Minggu, gereja ini melayani 70-80 orang dewasa dan 20-30 anak-anak di bawah usia 13 tahun. Sampai sekarang pun (pasca penyerangan), Pendeta ini, bersama rekan-rekannya, masih melakukan kegiatan sosial yaitu memberikan bantuan kaki palsu bagi penyandang cacat. Kegiatan ini bekerjasama dengan Yayasan Penyandang Cacat, yang dipimpin seorang dosen dari IAIN Ar-Raniry Banda Aceh. Selain itu, Pendeta GBI ini juga terlibat dalam penyaluran bantuan bagi korban gempa yang baru saja terjadi di Kabupaten Bener Meriah dan Aceh Tengah.

Penyerangan dan Penutupan Rumah Ibadah

Berdasarkan pemberitaan media massa, ada dua narasi utama yang berkembang dan menjadi dasar aksi penyerangan. *Pertama*, tempat peribadatan GBI dinggap illegal. GBI tidak pernah melaporkan keberadaannya kepada pihak kecamatan maupun desa, dan awalnya bukan merupakan bangunan tempat ibadah. *Kedua*, aktivitas ibadah di tempat itu juga berlangsung tertutup dari kalangan umum sehingga mengundang kecurigaan. Camat Kuta Alam, Drs. Diwarsyah, mengatakan, kegiatan keagamaan jemaat GBI di dalam ruko itu dapat dikatakan ilegal karena tidak pernah dilaporkan kepada pihak kecamatan maupun desa setempat. Diwarsyah mengatakan:

> Kegiatan keagamaan di ruko tersebut telah berlangsung kuranglebih dua minggu sebelum amuk massa terjadi. Awalnya, yang kami tahu, ruko ini diperuntukkan sebagai tempat les privat anak-anak. Tapi belakangan terungkap ada aktivitas keagamaan yang dilaksanakan setiap hari Minggu. Kegiatan les privat itu juga tidak pernah dilaporkan kepada kami maupun pihak desa.

Menurut Diwarsyah, warga curiga karena aktivitas peribadatan berlangsung tertutup sehingga tidak ada seorang pun yang tahu selain jemaat GBI. Menurut informasi dari

masyarakat yang diterima pihak kecamatan, sebelumnya jemaat GBI juga melaksanakan aktivitas peribadatan di Pasar Sayur (tidak jauh dari lokasi tempat ibadah terbaru yang diserang massa). Tapi tidak sampai memicu kemarahan warga. Keuchik (Kepala Desa) Peunayong, Syarifuddin, mengatakan:

> Kami, perangkat desa di sini, saja tidak tahu apa-apa, karena memang tidak pernah dikasih tahu apa yang dilakukan di dalam ruko. Bagaimana awalnya gejolak massa ini timbul, saya juga belum dapatkan informasi secara jelas.

Demikian juga Kadis Syariat Islam Kota Banda Aceh (saat itu), Drs Said Yulizar M.Si., yang hadir di lokasi menyatakan bahwa sangat menyayangkan adanya aktivitas keagamaan yang terselubung dan tertutup dari pandangan umum. Menurutnya, cara-cara yang dilakukan oleh jemaat GBI itu dapat merusak kerukunan beragama.

Aktivitas keagamaan yang dilakukan tertutup seperti itu tentu menimbulkan kecurigaan. Tapi, hakikatnya tak ada yang berharap aksi seperti ini terjadi dan tidak ada pula yang ingin mengusik sentimen antarumat beragama. Kerukunan beragama itu selalu yang diutamakan, karena dengan begitu akan tercipta kedamain dan ketenteraman.

Pembimbing Masyarakat (Pembimas) Kristen di Kantor Wilayah Kementerian Agama Provinsi Aceh, Sondang Boru Marbun, selaku pihak yang mempunyai otoritas resmi dalam menangani, mengkomunikasikan, dan mengupayakan proses penyelesaian, mengatakan bahwa sebelumnya dia sudah tiga kali menyurati pemimpin jemaat Protestan di GBI, di kawasan Peunayong, Banda Aceh. Surat yang dikirim tersebut, kata Sondang, menanyakan soal izin tempat kebaktian para jemaat. Dia mengakui bahwa sudah memperingatkan mereka soal aktivitas tersebut. Tapi tak ada tanggapan.

Sondang juga menyarankan, jika para jemaat membuka cabang baru gereja di Aceh, supaya mendaftar ke Kementerian Agama Aceh agar memperoleh izin. Menurut Pembimas, saat ini ada empat gereja resmi di Banda Aceh, yang diakui pemerintah Kota Banda Aceh, yaitu: Gereja Katolik Hati Kudus, Gereja

Huria Kristen Batak Protestan (HKBP) di Kampung Mulia, Kota Banda Aceh, Gereja Methodist, dan Gereja Protestan Indonesia Barat (GPIB) di Jalan Pocut Baren.

Pasca penyerangan ini, beberapa tempat ibadah yang dianggap ilegal karena tidak memiliki izin ditutup oleh Pemerintah Kota Banda Aceh. Aksi demikian tidak hanya menyasar tempat ibadah agama Kristen, tetapi juga Vihara Buddha dan juga Kuil Hindu.[5]

Tabel 1. Tempat Ibadah Kristen yang Ditutup di Kota Banda Aceh

No	Gereja	Lokasi
1	GBI (Gereja Bethel Indonesia)	Jl. Sri Ratu Safiatuddin, Samping Kodam Iskandar Muda, Banda Aceh
2	Gereja Kristen Kemah Daud (GKKD)	Jl. Twk. Mohd. Daudsyah. No. 87, Banda Aceh
3	GPDI	Jl. Mesjid Al-Huda No. 11 Kp. Laksana, Banda Aceh
4	GKKI (Gereja Kristen Kudus Indonesia)	Jl. Aneuk Galong No. 2 Kp. Mulia, Banda Aceh
5	Gereja Advent	Jl. Himalaya, No. 11, Banda Aceh
6	GKI	Jl. Panglima Polem Ujong, Banda Aceh
7	GKII (Gereja Kemenangan Iman Indonesia)	Jl. Jambi No. 9 Peunayong, Banda Aceh

5 Bahasa lunak yang dipakai oleh Pemerintah Kota Banda Aceh adalah "penertiban", bukan penutupan. Bahasa penertiban ini sering dikritik keras oleh organisasi masyarakat sipil (OMS) yang melakukan advokasi, maupun lembaga yang punya keprihatinan terhadap persoalan kebebasan beragama dan berkeyakinan. Terkait rumah ibadah Buddha dan Hindu, empat di antaranya sudah selesai proses izinnya dan sudah dapat digunakan untuk beribadah kembali. Rumah ibadah tersebut yaitu: 1) Vihara Maitri, 2) Vihara Sakyamuni, 3) Vihara Sanggar Abadya, dan 4) Vihara Dewi Samudera. Adapun dua rumah ibadah yang masih belum memperoleh izin yaitu Vihara Miche dan Pura Malani Andawar (Hindu). Pura Aini adalah pura yang usianya sudah sangat tua di Aceh. Umat Hindu masih tetap beribadah di Pura Aini, meskipun izin pendirian Pura tersebut masih bermasalah. Keberadaan Pura Aini tidak begitu dipermasalahkan karena jemaat Pura tersebut sedikit dan waktu ibadahnya agak jarang.

8	GBI (Gereja Bethel Indonesia)	Jl. H.T. Daudsyah No. 47, Banda Aceh
9	GPPS (Gereja Pantekosta Pusat Surabaya)	Jl. Pasar Sayur Peunayong, Banda Aceh

Tabel 2 . Tempat Ibadah Buddha dan Hindu yang Ditutup di Kota Banda Aceh

No	Tempat Ibadah	Lokasi
1	Vihara Maitri	Jl. Pocut Baren Lr. Aneuk Galong No. 3
2	Vihara Minche (Hindu)	Jl. Bakti Kampung Laksana
3	Pura Malami Andawar	Jl. Tgk. Dianjong Keudah
4	Vihara Sakyamuni	Jl. Panglima Polem – Peunayong
5	Vihara Sanggar Abadya	Jl. Ratu Safiatuddin No. 3 Komplek Ruko Sinar Mas, Samping Kodam Iskandar Muda
6	Vihara Dewi Samudera	Jl. Pocut Baren, Lr. Aneuk Galong No. 2

Pasca penyerangan tersebut, dua belas orang jemaat GBI diamankan oleh polisi untuk dimintai keterangan. Sementara para pelaku tidak ada satu pun yang ditangkap dan diminta keterangan. Terkait dengan pelaku yang melakukan penggerebekan dan penyerangan, tidak ada satu pun yang ditahan dan dimintai keterangan. Keuchik Peunayong mengaku tidak mengenal massa yang melakukan penyerangan: ia berdalih tidak berada langsung di lokasi kejadian ketika massa mengobrak-abrik lantai satu ruko yang dijadikan tempat ibadah tersebut.

GBI Vs Ormas Islam [6]

Ormas Islam[7] adalah bagian yang tidak dapat dipisahkan dalam implementasi Syariat Islam di Aceh, mereka menjadi bagian yang mengkritik pemerintah sekaligus juga mitra strategis pemerintah dalam penegakan Syariat Islam. Ketika pemerintah dianggap tidak serius dalam penegakan Syariat Islam, mereka akan mengkritik keras dan menempuh jalur sendiri dalam penegakan Syariat Islam. Mereka menggelar razia ke kafe-kafe, razia pakaian ketat, dan razia tempat-tempat rekreasi di pinggiran pantai. Namun, pada saat yang lain, mereka juga memposisikan diri sebagai mitra strategis bagi pemerintah (seperti di Kota Banda Aceh). Hal ini terjadi terutama ketika pemerintah turut mengusung narasi bahwa "ada pihak-pihak yang ingin melawan penegakan Syariat Islam, ada pihak yang tidak senang terhadap penegakan Syariat Islam, dan ada upaya pembusukan Syariat Islam." Dalam narasi ini, kedua kekuatan berkolarobasi melawan apa yang dianggap sebagai upaya menghalangi implementasi Syariat Islam di Aceh.

Dalam aspek penegakan Syariat Islam terkait relasinya dengan eksistensi non-Muslim, FPI[8] adalah salah satu bagian

6 Gabungan antara Pemerintah Kota Banda Aceh dengan ormas-ormas Islam dalam isu penegakan Syariat Islam. Misalnya, untuk membendung adanya pendangkalan aqidah dan aliran sesat (di mana salah satunya adalah untuk membendung kristenisasi), Pemerintah Kota Banda Aceh bersama ormas-ormas Islam membentuk BP3AI (Badan Pembinaan dan Peningkatan Pengamalan Aqidah dan Islam).

7 Saat ini terdapat kurang lebih 32 ormas Islam di Aceh yaitu: BKPRMI, DDII, PWNU, KAMMI Aceh, Ikatan Penulis Santri Aceh (IPSA), Ikatan Siswa Kader Dakwah (ISKADA), Rabithah Taliban Aceh (RTA), Pemuda DDII, Ikatan Alumni Timur Tengah (IKAT), Tim Pengacara Muslim (TPA), GAMNA, Kelompok Studi Ulul Absar, Front Pembela Islam (FPI), Ikatan Dai Indonesia (IKADI), Forum Lingkar Pena (FLP), Pelajar Islam Indonesia (PII), Arimatea Aceh, Gerakan Pemuda Mathla'ul Anwar Aceh, Ikatan Aneuk Dayah Aceh Barat, Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Hidayatullah, Majelis Intelektual dan Ulama Muda Indonesia (MIUMI) Aceh, Ikatan Persaudaraan Haji Indonesia (IPHI), Ikatan Pelajar NU, Forum Silaturahmi Mahasiswa (Fosma) Unsyiah, LDK Ar-Risalah IAIN, Wahdah Islamiyah, Persaudaraan Islam Aceh (PIA), Kesatuan Aksi Pelajar Muslim Indonesia (KAPMI) Aceh, Forum Muallaf Aceh Sejahtera, GP Ansor, serta puluhan ormas umum dan mahasiswa.

8 Terkait konteks Aceh, kehadiran FPI di Aceh pertama kali memperoleh penolakan. Habib Rizieq pernah beberapa kali datang ke Aceh pasca tsunami, dan menjumpai para tokoh Dayah, termasuk Waled Nuruzzahri/Waled Nu. Namun, misi Habib Rizieq untuk membangun jaringan lokal di Aceh gagal, karena para

dari koalisi ormas Islam Aceh yang paling menonjol. Organisasi ini sering mendesak dan mendorong pemerintah untuk segera mengambil tindakan penutupan tempat-tempat ibadah jemaat Kristen yang dianggap menyalahi peraturan; aksi ini sering dilakukan dengan ancaman yang memberi batas waktu kepada gereja untuk menutup tempat ibadahnya.

Terkait penyerangan dan penutupan tempat ibadah di Peunayong, Banda Aceh, peran FPI nampak menonjol. Masyarakat sekitar Peunayong,[9] sebenarnya tidak paham bahwa GBI itu ilegal atau tidak. Meski demikian, ada kegelisahan di sebagian masyarakat terkait aktivitas gereja. Hal ini merujuk pada situasi bahwa ketika tiba waktu beribadah para jemaat gereja masuk secara sendiri-sendiri dan bahkan ada yang memakai jilbab. Untuk mengetahui secara detil gerak-gerik tersebut, FPI mengaku membayar juru parkir di dekat lokasi ibadah untuk memantau. Hal ini dilakukan untuk mengumpulkan bukti-bukti yang akan dimanfaatkan untuk mendorong pemerintah agar mengambil tindakan terhadap gereja. Aksi demonstrasi pun dilakukan untuk menuntut Pemerintah Kota Banda Aceh agar menertibkan gereja-gereja dalam jangka waktu tertentu. Oleh karena pemerintah dianggap belum mengambil langkah tegas, akhirnya FPI Aceh memanggil para pendeta ke kantor FPI untuk menguji legalitas pendirian gereja. FPI mengklaim banyak pendeta yang tidak tahu bahwa ada PBM 2 Menteri terkait izin rumah ibadah dan ada Pergub No. 25 tahun 2007

Abu saat itu belum dapat menerima kehadiran FPI secara kelembagaan di Aceh atau pun untuk bergabung bersama FPI. Para Abu ini punya alasan tersendiri. Mereka khawatir dan menjaga jarak dengan FPI karena rumor tentang adanya orang berbaju hijau (TNI) yang berada di balik FPI. Setelah gagal masuk melalui kaum tua atau para Abu, FPI Mengalihkan perhatiannya untuk mencari dukungan dari kaum muda di kalangan dayah yang seide dengan mereka. Akhirnya, FPI dapat menunjukkan eksistensinya sebagai sebuah kelompok Islam radikal melalui keberhasilannya menyelenggarakan Musyawarah Daerah (Musda) I FPI NAD pada tanggal 27 November 2008 di Dayah milik Tgk. Nasruddin, di Desa Lueng Tengoh, Kecamatan Jeunieb, Kabupaten Bireuen. Walaupun pasca Musda ini, ada beberapa pihak Dayah yang menarik dukungannya ke FPI. Lihat Marzi Afriko, *Melacak…*, hlm. 45-46.

9 Sebuah Gampong (Kelurahan) di Kecamatan Kuta Alam Banda Aceh, kawasan ini adalah kawasan padat dan pusat transaksi perdagangan. Terdapat banyak rumah toko (ruko) dan di sinilah lokasi tempat ibadah jemaat Kristen di mana mereka menjadikan ruko sebagai tempat ibadah mereka. Etnis Tionghoa yang berprofesi sebagai pedagang banyak mendiami Peunayong ini.

tentang tata cara pendirian rumah ibadah yang berlaku khusus untuk Aceh. Setelah masalah ini tersiar ke media massa, Pemerintah Kota nampak berusaha bertindak tegas terhadap gereja, meskipun respons itu baru datang pasca penyerangan yang terjadi 17 Juni 2012.[10]

Investigasi yang dilakukan jaringan masyarakat sipil terkait legalitas izin pendirian gereja tidak menjadi perhatian masyarakat. Penolakan masyarakat lebih banyak dipengaruhi oleh isu pendangkalan aqidah dan kristenisasi; hal ini merujuk pada cerita tentang penangkapan dua orang yang diduga berupaya melakukan kristenisasi terhadap tiga warga di Neuhen. Peristiwa ini terjadi pada 30 Mei 2012, hanya sekitar satu minggu dari kejadian penyerangan. Masyarakat berasumsi bahwa peribadatan yang dilakukan oleh GBI adalah bagian dari jaringan tersebut,[11] meskipun hal ini belum tentu benar.

Narasi tentang gereja sebagai alat ekspansi begitu kuat sehingga aksi kekerasan terhadap gereja ditoleransi. Narasi demikian menempatkan masalah gereja tidak hanya pada persoalan legal formal tetapi juga teologis. Pernyataan aktivis FPI di bawah ini merupakan contoh narasi anti-gereja yang berkembang di Aceh.

> Dalam gereja ada yang disebut dengan ekspansi gereja dan mereka memang melakukan itu. Bagi Kristen, semakin banyak mendirikan gereja berarti semakin banyak memperoleh kasih sayang Tuhan, dan jika mereka mendirikan banyak gereja untuk memperoleh kasih sayang Tuhan. Bagi kami, semakin banyak gereja berarti sama dengan membiarkan memperbanyak misi kristenisasi dan tujuan pendirian banyak gereja merupakan bagian dari misi kristenisasi.[12]

10 Wawancara dengan mantan Ketua FPI Aceh pada 17 Mei 2013.

11 Salah satu terduga bernama Ribur, yang berasal dari Medan, tapi memiliki KTP Aceh. Ribur sempat dihajar massa sebelum diamankan oleh perangkat Desa Neuhen, Kecamatan Masjid Raya, Kabupaten Aceh Besar. Sehingga kuat dugaan sentimen pendatang dan pribumi juga kental melandasi aksi penyerangan tersebut. Hal ini sangat berbeda dengan kondisi masyarakat Aceh ketika BRR masih berada di Aceh. Ketika BRR dibubarkan, banyak pekerja di luar Aceh yang kembali ke daerah asalnya, sehingga suasana berubah.

12 Wawancara dengan mantan Ketua FPI Aceh pada 17 Mei 2013 (Pada saat kejadian penyerangan, responden masih menjabat sebagai ketua FPI Aceh), setelah Musda dia tidak terpilih lagi.

Respons Lambat Pemerintah Kota

Untuk mendesak penutupan gereja, FPI dan beberapa ormas Islam lain memberi tenggat waktu kepada pihak gereja untuk berhenti beraktivitas. Wakil Walikota Banda Aceh, Illiza Sa'aduddin Jamal,[13] pada 15 Oktober 2012, menggelar pertemuan yang dihadiri tujuh pendeta, Wakil Walikota, dan Sekretaris Daerah Kota Banda Aceh. Pertemuan ini sebagai bentuk respons terhadap persoalan itu. Pertemuan ini berlangsung di ruang pertemuan Wakil Walikota. Para pendeta yang tempat ibadahnya ditutup diundang juga untuk membicarakan proses penyelesaian. Tujuh pendeta dari gerejanya masing-masing hadir memenuhi undangan tersebut: JKI, GPPS, GPDI, GKKD, GBI, GKII, GKKI, dan GBI World Trade Center, WTC. Namun dalam pertemuan tersebut, mereka tidak memperoleh kesempatan untuk berdiskusi dan mencari penyelesaian masalah: ternyata Wakil Walikota sudah menyiapkan draft surat pernyataan untuk ditandatangani oleh para pendeta. Surat pernyatan tersebut menyatakan:

> *Pertama*, tidak melanjutkan lagi kegiatan peribadatan dan/atau ritual keagamaan di tempat tinggal/tempat usaha saya, karena bertentangan dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku. *Kedua*, meminta dan menjamin jemaat saya kembali beribadah pada tempat yang telah ditentukan (resmi) yaitu tempat ibadah yang telah memperoleh persetujuan/penetapan dari pemerintah. *Ketiga*, jika saya masih mengadakan kegiatan peribadatan/ritual keagamaan di tempat tinggal/tempat usaha saya selain tempat sebagaimana dimaksud pada angka 2 di atas, maka saya bersedia menerima segala akibat hukum yang ditimbulkan dan segala risiko lainnya di luar tanggung jawab Pemerintah Kota Banda Aceh.

Merasa tidak sesuai dengan agenda dalam undangan, para pendeta menolak menandatangani surat pernyataan tersebut. Penolakan ini mengakibatkan ketegangan. Di akhir pertemuan, Wakil Walikota mengeluarkan pernyataan bahwa pemerintah tidak akan bertanggungjawab jika massa melakukan

13 Wakil Walikota juga menjabat sebagai ketua DPC Partai Persatuan Pembangunan Kota Banda Aceh. Saat ini telah menjadi Walikota, menggantikan walikota sebelumnya yang telah meninggal.

penyerangan lagi karena gereja tidak bersedia ditutup dan ibadah tidak segera dihentikan. Setelah pemerintah berkoordinasi dan mengadakan pertemuan dengan perwakilan empat gereja resmi di Kota Banda Aceh, para pendeta terpaksa menandatangani surat pernyataan tersebut. Pihak gereja resmi menolak jika tempat mereka dipakai sebagai tempat beribadah jemaat GBI, karena menurut perwakilan pihak gereja resmi di Banda Aceh, masalah ini merupakan wewenang pihak pusat, tidak ada hubungan dengan mereka. Selain ditandatangani para pendeta, surat pernyataan tersebut juga ditandatangani oleh Camat Kuta Alam, perwakilan Tim Pakem), Ketua FKUB Kota Banda Aceh, dan Wakil Walikota Banda Aceh. Dari tanggal pemanggilan para pendeta yang dilakukan oleh Pemkot, memperlihatkan keterlambatan Pemkot dalam merespons persoalan ini. Peristiwa penyerangan terjadi pada bulan Juni, akan tetapi Pemkot baru melakukan pemanggilan pada bulan Oktober (4 bulan setelah kejadian).

Dilema Minoritas: Diskriminasi Warga

Menjadi minoritas merupakan dilema di Indonesia. Posisi ini dialami Pendeta GBI beserta jemaatnya. Di Aceh, penerapan Syariat Islam cenderung mengesampingkan kesetaraan hak sesama warga negara. Kaum minoritas non-Muslim dipaksa menyesuaikan diri dengan pelaksanaan Syariat Islam, seperti dalam hal cara berpakaian dan cara beribadah. Pemerintah Daerah tidak melakukan tugasnya menjadi pengayom bagi seluruh umat, tetapi justru memaksakan diri memihak kepada mayoritas. Realitas ini tampak ketika para pendeta yang dipanggil terpaksa menandatangani surat pernyataan yang sudah disiapkan. Institusi negara menggunakan otoritasnya untuk menekan kelompok minoritas. Sebagaimana hal ini terlihat dalam pernyataan Wakil Walikota Banda Aceh yang tidak akan bertanggung jawab jika terjadi penyerangan lagi. Melalui kuasanya, Wakil Walikota telah menekan kelompok minoritas untuk tunduk pada kehendak mayoritas.

Mengikuti pandangan Foucault, kuasa di sini merujuk pada totalitas struktur tindakan untuk mengarahkan tindakan

dari individu-individu yang merdeka. Kuasa dijalankan terhadap mereka yang diarahkan berada pada posisi untuk memilih dan ditujukan untuk mempengaruhi pilihan mereka. Maka, kuasa melibatkan permainan-permainan strategis di antara pihak-pihak yang memiliki kebebasan memilih (*strategic games between liberties*).[14] Akhirnya, karena berada di bawah tekanan, para pendeta termasuk Pendeta GBI terpaksa menandatangani surat yang telah disiapkan sebelumnya. Situasi tertekan ini terlihat dalam cerita Pendeta dari GBI berikut:

> Kami harus menutup tempat ibadah karena akan menyalahi fungsi bangunan bila tetap membukanya (beribadah). Pemkot tidak akan bertanggung jawab jika ada aksi anarkis. Kami tidak mau mengalami kerugian atau bahkan kehilangan jiwa, maka kami menandatangani surat itu. Selain itu, sebelumnya pun saya telah menerima banyak ancaman dari pihak-pihak tertentu yang akan menyerang gereja kami, jika kami tetap beribadah di sana.[15]

Upaya penyelesaian masalah dari tingkatan paling bawah, sebagai bentuk negosiasi terhadap situasi yang dialami oleh jemaat terkait hak beribadah telah ditempuh pendeta GBI. Sebelum dipanggil oleh Pemkot, pasca kejadian, pendeta berinisiatif menemui Komandan Kodim (Dandim) satu minggu setelah kejadian dan menjumpai Keuchik (kepala desa) Peunayong dua minggu setelah kejadian untuk berkoordinasi terkait langkah-langkah penyelesaian yang dapat ditempuh. Pada dasarnya, Dandim dan Keuchik Peunayong tidak ada persoalan dan tidak mempermasalahkan kegiatan ibadah yang dilakukan, namun mereka menyarankan untuk menghindari ekses yang lebih besar dan membuat warga kembali terpancing melakukan tindakan anarkis maka sebaiknya kegiatan ibadah dihentikan dulu.

Terkait persoalan izin, yang paling sering dilontarkan oleh pihak-pihak seperti Pembimas Kristen, Dinas Syariat Islam, pihak Kepolisian dan pihak Kecamatan, Pendeta GBI mengatakan:

14 Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa, Genealogi Intelegensia Muslim Indonesia Abad Ke-20* (Jakarta: Demokrasi Project, 2012).

15 Wawancara dilakukan pada 17 Mei 2013.

> Bagi kami, gereja ilegal itu tidak ada. Tidak ada permasalahan ketika kami beribadah. Tempat ibadah GBI mulai dipermasalahkan ketika di level nasional sedang marak-maraknya kasus penculikan dan hilangnya warga, pelajar, dan mahasiswa terkait NII, berita-berita dilevel nasional ini mempengaruhi masyarakat, sehingga mencurigai serta mengasumsikan bahwa model-model peribadatan tersebut adalah bagian dari praktik-praktik merekrut anak-anak muda untuk dicuci otaknya.[16] Terkait maraknya peristiwa NII ini, menimbulkan kekhawatiran, sehingga semua Kepala Sekolah di Banda Aceh dipanggil Walikota. Pertemuan itu untuk membahas maraknya hilangnya pelajar-pelajar dan mahasiswa terkait dengan praktik NII, salah satu perwakilan Kristen yang hadir saat itu dari Gereja Methodis, yaitu Pak Aliuddin Gea. Tiba-tiba diskusi tersebut melebar dari membahas NII menjadi diskusi adanya misi kristenisasi dan mulai merembet kepada ibadah-ibadah yang dilakukan di ruko. Dalam diskusi tersebut, tampil salah seorang tokoh dari PKS yang bersuara lantang dan mengatakan bahwa akan berdiri di depan untuk menertibkan ruko-ruko yang dijadikan tempat ibadah tersebut. Pasca pertemuan ini, mulai ada ancaman-ancaman. Pada saat itu, ruko yang dijadikan tempat ibadah adalah Pasar Sayur, namun di tengah ancaman tersebut, ibadah tetap dilakukan. Ancaman ini terorganisir dengan baik, dan tidak mungkin tiba-tiba, ancaman ini berasal dari salah satu ormas Islam.[17]

Dampak dari penutupan ini adalah jemaat GBI tidak dapat lagi melakukan ibadah seperti biasanya. Salah satu kesepakatan yang telah ditandatangani tersebut adalah mewajibkan mereka menutup kegiatan peribadatan karena tidak memiliki izin sebagai sebuah gereja. Terkait persoalan izin, pendeta GBI mengatakan bahwa mereka memakai ruko sebagai tempat untuk beribadah, dan bukan membangun gereja. Mereka tidak mendirikan bangunan gereja, hanya menjalanakan ibadah, seharusnya itu dijamin oleh Undang-undang.

16 Ini sinkron dengan apa yang diasumsikan FPI di atas, "mereka masuk satu per satu, bahkan ada yang memakai jilbab" dan FPI sebagai bagian dari aktor, juga mentransformasikan kecurigaan mereka kepada masyarakat sehingga masyarakat semakin terhegemoni dengan pemaparan fakta-fakta versi FPI."

17 Ancaman tersebut berbunyi: "*kami akan membakar gereja Anda*".

Mengenai penutupan gereja ini, ada perbedaan persepsi terkait posisi PBM 2 menteri dan Pergub Nomor 25 tahun 2007, versi para pendeta seperti pendeta GBI, bahwa mereka tidak mendirikan gereja, tapi hanya memakai ruko sebagi tempat ibadah. Sedangkan Pemkot mengatakan bahwa itu gereja, ada palang salibnya, ada mimbar, ada jemaat yang mengikuti kebaktian. Itu sudah memenuhi syarat sebuah gereja dan ada penyalahgunaan izin. Izin ruko adalah untuk usaha, tapi itu dipakai untuk beribadah. Persoalan Pergub dan PBM ini selalu muncul disetiap pertemuan yang diadakan antara organisasi masyarakat sipil dengan para pendeta. Hal ini menandakan bahwa Pergub ini menjadi sebuah justifikasi tersendiri untuk melakukan penutupan rumah ibadah.

Peraturan Gubernur Aceh dan Politik Indentitas

Peraturan Gubernur Aceh Nomor 25 Tahun 2007 tentang Pedoman Pendirian Rumah Ibadah tidak dapat dilepaskan dari kekhususan Aceh dalam hal Syariat Islam, atau dalam bahasa hukum sering sekali disebut dengan *lex specialis derogat leg generalis (aturan hukum yang khusus akan mengesampingkan aturan hukum yang umum).*

Untuk kepentingan kekuasaan, maka *lex specialis* Pergub ini adalah media pemersatu mesranya hubungan antara pemerintah Kota Banda Aceh dengan kelompok Islam. Kekhususan ini dapat saja multi tafsir, artinya dapat saja ditafsirkan sesuai dengan kepentingan kekuasaan (hegemoni kuasa). *Lex specialis* dalam tata cara pendirian rumah ibadah ini, bertentangan dengan prinsip-prinsip pengelolaan keberagaman dalam semangat kesetaraan, di mana di bagian ini penulis juga menyajikan bagaimana ruang publik rentan digunakan untuk merepresentasikan pemahaman *lex specialis* versi kepentingan kekuasaan dengan semangat politik identitas.

Konteks Aceh, sulit sekali memisahkan antara Syariat Islam dengan kepentingan politik. Terkait implementasi Syariat Islam, peran Wakil Walikota lebih menonjol. Wakil Walikota sering turun ke lapangan melakukan penggrebekan hotel dan kafe serta menggrebek terduga penyebar aliran sesat. Selain itu,

dia juga terjun dalam prosesi pensyahadatan ulang terhadap pelaku aliran sesat. Dia sering tampil di depan publik dalam penegakan Syariat Islam. Wakil Walikota ini juga menginisiasi pembentukan TAMMAR (Tim Amar Makruf Nahi Munkar) di gampong-gampong di Kota Banda Aceh.

Mekanisme kerja TAMMAR ditempuh dengan mengeluarkan surat resmi untuk pembentukan tim kepada Keuchik dengan menggunakan anggaran desa. Kemudian Wakil Walikota hadir untuk melantik. Kerja tim yang dibentuk ini di antaranya melakukan pengawasan penegakan Syariat Islam di tingkat gampong, melakukan razia-razia gampong, dan bahkan mengawasi penyebaran atau kegiatan yang dapat dianggap pendangkalan aqidah. Tidak tertutup kemungkinan tim ini juga melakukan pemantauan dan pengawasan terhadap non-Muslim (Kristen) dalam konteks misionari dan kristenisasi.

Peraturan Gubernur tentang Tata Cara Pendirian Rumah Ibadah bagi non-Muslim ini disahkan oleh Gubernur Aceh pada 19 Juni 2009, ketika Aceh masih berada di bawah kepemimpinan Irwandi Yusuf dan Muhammad Nazar (masa rehabilitasi-rekonstruksi tsunami). Ketika kali pertama dikeluarkan, peraturan ini menimbulkan kontroversi di kalangan masyarakat. Sebagian masyarakat justru meminta agar Pergub ini dicabut, karena dianggap meresahkan dan menyinggung perasaan masyarakat Aceh. Pergub ini dianggap sebagai bentuk pengkhianatan terhadap Syariat Islam. Penolakan ini muncul di Aceh Utara, Kota Lhokseumawe, dan Kota Langsa.

Fenomena ini tentu sangat menarik dikaitkan dengan konteks kekinian. Ketika sebagian kalangan dulunya menolak, terutama sebagian ormas Islam, tetapi kini justru mereka menjadikan Pergub ini sebagai pegangan dan pembenaran dalam membatasi lahirnya gereja-gereja baru di Aceh. Padahal, lahirnya gereja-gereja tersebut juga tidak dapat dilepaskan dari bertambahnya populasi penduduk, juga untuk memfasilitasi perbedaan-perbedaan yang banyak sekali di kalangan internal umat Kristen. Jika tidak demikian dikhawatirkan dapat menimbulkan konflik-konflik tertentu di kalangan internal Kristen.

Pada saat itu, desakan pencabutan dilontarkan oleh Remaja Masjid al-Hikmah Cunda, Lhokseumawe dan Aliansi Ulama Aceh Utara dan Kota Lhokseumawe. Mereka menentang Pergub tersebut. Kebijakan tersebut dianggap sangat bertentangan dengan Daerah Keistimewaan Aceh yang sedang menegakkan Syariat Islam secara *kaffah*. Bahkan, bagi kalangan mahasiswa yang diwakili ketua BEM Universitas Malikus Saleh (Unimal), memandang Pergub ini sarat kepentingan politik partai tertentu. Mereka berpendapat, jangan sampai karena persoalan investasi dari negara luar, lantas menjual Aceh untuk membangun gereja-gereja. Menurut mereka, Pergub tersebut adalah bentuk misionaris terselubung di balik bantuan untuk Aceh melalui internasional NGO. Dalam pandangan mahasiswa, lahirnya Pergub ini juga dikaitkan dengan bukti nyata semakin kuatnya intervensi asing dalam mempengaruhi kebijakan pemerintah Aceh. Mereka mengingatkan agar Gubernur tidak menjual sepetak pun tanah Aceh untuk kepentingan misionaris. Terkait persoalan agama, agar pemerintah meminta terlebih dahulu persetujuan ulama sebelum memutuskan sebuah kebijakan.

Pernyataan lebih pedas bahkan dikeluarkan oleh Remaja Masjid al-Hikmah Cunda, Lhokseumawe, yang juga menentang Pergub tersebut. Menurut mereka, isi Pergub tersebut mengizinkan bagi orang *kafir* yang ada di Aceh untuk menambah rumah ibadah mereka bila terdapat 150 orang Kristen di suatu daerah di Aceh.

> Jangan menjadikan Aceh seperti Ambon, jika ini yang terjadi, apa arti Syariat Islam yang ada di Aceh. Melalui tsunami, orientalis menjalankan misi misionaris di Aceh, namun tidak berhasil mengkafirkan orang Aceh. Tapi kalau gereja bertambah, maka yakinlah Aceh akan jadi Spanyol kedua.[18]

Di Kota Langsa penolakan disuarakan oleh Gerakan Pemuda Islam (GPI) Kota Langsa. Mereka menilai Pergub ini sangat menyinggung hati dan perasaan umat Islam di Aceh. Menurut GPI, Pergub ini memberikan peluang besar bagi umat

18 "Cabut Pergub No 25/2007, Itu Pengkhianatan Syariat Islam", dalam *https://plus.google.com/112824540313302880917/posts*, diakses pada 23 Januari 2009.

non-Muslim untuk dengan mudahnya mendirikan bangunan rumah ibadah baru. Mereka khawatir Pergub tersebut akan membuka peluang usaha pemurtadan terhadap umat Islam di Aceh dengan cepat dan terorganisir.

> Bagi kami, ini merupakan pengkhiatan terhadap pelaksanaan Syariat Islam di Aceh. Oleh karena itu kami menolak. Kami menolak dan meminta Gubernur, Aceh untuk mencabut peraturan tersebut karena bertentangan dengan keputusan DPRGR tahun 1963 tentang pendirian dan perehaban rumah ibadah non-Muslim serta surat keputusan bersama tiga menteri tentang Pendirian dan Pembangunan Rumah Ibadah Non Muslim[19]

Ruang Publik Aceh: Kebangsaan atau Superior-Inferior Identitas?

Menyikapi maraknya kontroversi tersebut, pemerintah Aceh melalui Kepala Badan Kesbang dan Linmas Provinsi Aceh mengatakan bahwa Pergub ini justru bertujuan untuk mempersempit izin pendirian rumah ibadah bagi non-Muslim. Dalam Pergub tersebut harus ada dukungan masyarakat setempat paling sedikit 200 orang, rekomendasi tertulis camat, KUA kecamatan setempat, rekomendasi tertulis Kepala Kantor Kementerian Agama Kabupaten/Kota, dan Rekomendasi tertulis Forum Komunikasi Umat Beragama (FKUB) Kabupaten/Kota.

> "Pemerintah Aceh justru lebih mempersempit dibandingkan Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 9 Tahun 2006 dan Nomor 8 Tahun 2006, yang menetapkan hanya 60 tanda tangan penduduk untuk mendirikan rumah ibadah. Jadi tujuan Pergub ini bukan untuk memberikan peluang bagi non-Muslim untuk mendirikan rumah ibadah, tapi justru mempersempit."[20]

Dengan mengeluarkan Pergub ini, pemerintah menyatakan bahwa pada prinsipnya Pergub ini untuk merespons pasal 5 Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri yaitu melaksanakan tugas dan kewajiban Gubernur untuk memelihara ketenteraman dan ketertiban masyarakat, termasuk

19 *Ibid.*
20 *Ibid.*

memfasilitasi terwujudnya kerukunan umat beragama di tingkat provinsi dan kabupaten/kota.

Kontestasi ruang publik di atas sangat rentan dijadikan panggung untuk membenarkan tindakan pemerintah, bahkan kekerasan yang dilakukan massa. Relasi kuasa bekerja secara sistematis di sini. Secara garis besar, ruang publik di Aceh dapat digolongkan menjadi dua: *pertama,* pihak yang *pro* terhadap penegakan Syariat Islam yang biasanya di sini berisi koalisi pemerintah dengan Ormas/OKP Islam dan juga Kaukus Wartawan Peduli Syariat Islam (KWPSI).[21] *Kedua,* Organisasi Masyarakat Sipil (OMS/LSM/Ornop) yang sering terstigmatisasi sebagai kelompok agen-agen sekuler, liberal, dan plural, yang menentang Syariat Islam Aceh dan memperoleh dana-dana dari luar Aceh untuk menentang pelaksanaan Syariat Islam Aceh melalui program-program yang dilakukan.

Pada tahap ini, mengkritik implementasi Syariat Islam, apalagi membela hak dan kebebasan beribadah bagi non-Muslim, adalah tantangan berat dan sangat berisiko pada ancaman jiwa, karena akan dilabeli sebagai penentang Syariat Islam. Pelabelan ini melekat secara otomatis, melalui pemberitaan media-media massa yang sebagian besar dipegang oleh KWPSI. Hal yang paling berisiko dari kontestasi ruang publik yang tidak seimbang ini, menurut penulis, akan sangat berimbas kepada perjuangan tuntutan kesetaraan hak warga negara. Apabila ruang publik yang ada di Aceh dibaca dalam paradigma *lex specialis* Aceh, maka opini yang akan terbentuk secara terus-menerus adalah bahwa kesetaraan di Aceh dipandang dalam lingkup relasi mayoritas dan minoritas non-Muslim. Non-Muslim harus diperlakukan berbeda. Di Aceh, siapa pun harus menghormati

21 Kumpulan wartawan yang mengasosiakan diri dalam sebuah wadah bersama yang bertujuan untuk mengcounter pemberitaan-pemberitaan pihak luar yang dianggap memjelek-jelekkan dan mendiskreditkan penegakan Syariat Islam di Aceh. Organisasi ini lahir pasca kasus meninggalnya seorang remaja di Kota Langsa akibat pemberitaan sebuah harian lokal di Aceh. Pasca kejadian, gerakan perempuan Aceh memberikan penilaian kritis terhadap kinerja Kepala Dinas Syariat Islam Kota Langsa secara khusus dan penegakan Syariat Islam secara umum. Kritik gerakan perempuan tersebut dianggap sebagai bagian dari memperburuk citra penegakan Syariat Islam Aceh. Sasaran KWPSI ini adalah LSM-LSM asing dan LSM-LSM lokal yang memperoleh funding dari luar.

Syariat Islam. Siapa pun harus mematuhi segala regulasi yang ada terkait implementasi Syariat Islam, sekalipun regulasi dan aturan-aturan itu sangat diskriminatif.

Salah satu bukti kontestasi ruang publik yang sangat berbahaya bagi konteks keberagaman dan toleransi dalam relasi mayoritas dan minoritas di antaranya adalah pernyataan yang dikeluarkan oleh salah seorang narasumber dalam sebuah seminar Nasional yang diadakan oleh The Aceh Institute bekerjasama dengan CRCS Universitas Gadjah Mada, di mana dia mengatakan:

> Eksistensi minoritas non-Muslim di Aceh harus menghormati Syariat Islam di Aceh. Aceh berbeda dengan daerah lainnya di Indonesia. Kalau di luar berlaku peraturan bersama dua menteri untuk pendirian rumah Ibadah, maka di Aceh punya Pergub Nomor 25 Tahun 2007 yang mengatur secara ksusus tata cara pendirian rumah ibadah bagi non-Muslim dan ini sah secara hukum, karena Aceh adalah *lex specialis*. Kalau di luar Aceh boleh berdiri banyak gereja, maka di Aceh tidak boleh ada banyak gereja, apalagi jika letak gerejanya berdekatan dengan masjid.[22]

Kekhususan Aceh ini juga semakin menambah rumit persoalan hirarki kekuasaan, delegasi wewenang, dan otoritas kekuasaan di Indonesia. Sampai sekarang, masih ada perdebatan konstitusional tentang apakah agama menjadi wewenang Aceh atau Pusat. Sementara kekacauan di lapangan terus terjadi tanpa ada indikasi akan berhenti, karena tidak hanya bermasalah di tingkat pemahaman masyarakat, namun juga menjadi polemik konstitusional negara. Kasus penyerangan dan penutupan tempat ibadah GBI ini dikomentari oleh banyak tokoh politik nasional. Di antaranya adalah Nurul Arifin, Anggota Komisi II DPR RI Fraksi Partai Golkar. Pemerintah Pusat diminta turun tangan untuk menyelesaikan masalah penutupan gereja dan vihara di Banda Aceh. Jika tidak, ini akan menjadi preseden

22 Dr. Munawar Jalil, Kabid Bina Hukum dan Syariat Dinas Syariat Islam Provinsi Aceh, hadir mewakili Pemerintah, dalam Seminar Nasional *Wajah Pengelolaan Keragaman Agama di Indonesia, Telaah Laporan Tahunan Kehidupan Beragama Tahun 2012,* di Aula Pascasarjan IAIN Ar-Raniry, 13 April 2013, kerjasama The Aceh Institue dan CRCS UGM Yogyakarta.

buruk dan akan diikuti oleh daerah lain. Jika perkara ini dianggap remeh oleh Pemerintah Pusat, akan menimbulkan luka terpendam bagi banyak orang. Bukan hanya di Aceh, tapi di luar Aceh. Pemerintah Aceh selalu ingin berbeda dengan Pemerintah Pusat dalam pembuatan peraturan. Pemerintah Pusat seharusnya bertindak tegas atas Pergub tersebut karena masalah agama menjadi urusan Pemerintah Pusat seperti diatur dalam Undang-Undang Nomor 32 tahun 2004 tentang Pemerintah Daerah.

> Kita harus melawan intoleransi yang semakin masif, paling tidak modal awal adalah implementasi Pancasila dan nasionalisme yang dilandasi pentingnya menghargai pluralisme untuk menyelamatkan NKRI.[23]

Tidak hanya Anggota DPR RI, Wakil Ketua MPR RI juga berbicara terkait kasus penyerangan dan penutupan tempat ibadah di Banda Aceh. Penutupan rumah ibadah menghalangi hak atas kebebasan beribadah, karena ini merupakan hak konstitusional setiap warga negara. Oleh karena itu, peraturan di bawah UUD 1945 tidak dapat menghalang-halangi kebebasan setiap warga untuk beribadah. Persyaratan yang ada dalam Pergub Aceh tersebut sangat berat, jauh lebih berat dari ketentuan yang tertuang dalam peraturan bersama dua menteri.

Penutup: Pemerintahan Minim Visi Kewargaan

Dalam kasus penutupan tempat ibadah yang dilakukan Pemerintah Kota Banda Aceh menunjukkan bahwa negara membiarkan ormas-ormas bertindak melampaui kewenangannya. Pemkot telah membatasi bahkan menghalangi hak kebebasan beribadah bagi jemaat GBI. Indikasi ini terlihat dari: *Pertama,* melakukan pembiaran terjadinya tindak kekerasan. *Kedua,* tidak melakukan peran dan fungsi mediasi dan fasilitasi penyelesaian masalah, pemerintah justru melibatkan diri dalam konflik. Ini disebabkan oleh kepemimpinan yang lemah. Penyelenggara negara di level daerah tidak memiliki perspektif universal dalam pelaksanaan Syariat Islam sebagai *rahmatanlilalamin*. Hal ini

23 "Jangan Anggap Remeh Penutupan Gereja-Vihara di Banda Aceh", dalam http://regional.kompas.com/read/2012/10/24/0854104/Jangan.Anggap.Remeh.Penutupan.GerejaVihara.di.Banda.Aceh. Diakses pada 24 Oktober 2012.

berakibat pada terjadinya diskriminasi terhadap minoritas, yang dalam Islam sesungguhnya mesti dilindungi. Pemerintah minim pengetahuan tentang kenegarawanan, yang berakibat pada ketidakmampuan untuk menjamin penegakan hak konstitusi warga.

Akar persoalan penyerangan dan penutupan tempat ibadah adalah karena persoalan ketakutan terhadap misionaris (kristenisasi) yang secara teologis belum hilang di Aceh. Apalagi dengan penegakan Syariat Islam, koalisi yang terbangun antara Pemerintah Kota dan Ormas Islam dalam Syariat Islam semakin menambah transformasi teologis ini kepada masyarakat dengan pemahaman fanatik dan konservatif.

Pemberlakuan Pergub pada kenyataanya lebih banyak didorong oleh tujuan untuk membatasi dan mempersulit pendirian rumah ibadah bagi non-Muslim. Syarat-syarat mendirikan rumah ibadah sangat mustahil dapat dipenuhi. Lebih dari itu, penutupan tempat ibadah dengan merujuk pada tuntutan Pergub Nomor 25 Tahun 2007 telah menjadi arena politik identitas dalam bingkai penonjolan supremasi Islam di semua ruang publik di Aceh.

Daftar Pustaka

Bagir, Zainal Abidin, dkk., 2011. *Pluralisme Kewargaan, Arah Baru Politik Keragaman di Indonesia,* Yogyakarta: CRCS.

Foucault, Michael, 2007. *Order of Thing, Arkeologi Ilmu-Ilmu Kemanusiaan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Foucault, Michael, 2012. *Archeologi Pengetahuan,* Yogyakarta: IRCiSOD.

Habermas, Jurgen. 2012. *Ruang Publik, Sebuah Kajian Tentang Kategori Masyarakat Borjuis,* Bantul: Kreasi Wacana.

Latif, Yudi, 2012. *Intelegensia Muslim dan Kuasa, Genealogi Intelegensia Muslim Indonesia Abad Ke-20,* Jakarta: Demokrasi Project.

Mujiburrahman, 2006. *Feeling Threatened, Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order,* Leiden/Amsterdam: ISIM/Amsterdam University Press.

Salim, Arskal dan Adlin Sila, 2010. *Serambi Mekah yang Beribah: Views from Whitin*, Tanggerang: Alvabet.

Tim Peneliti Paramadina MPRK-CRCS UGM, 2011. *Kontroversi Gereja di Jakarta,* Yogyakarta: CRCS.

Wawancara

Pendeta Gereja Bethel Indonesia pada 20 April 2013.

Yusuf Qardhawi, mantan Ketua FPI Aceh pada 7 Mei 2013.

Media

Harian Serambi Indonesia.

Harian Rakyat Aceh.

www.atjehpost.com.

www.theglobejournal.com.

www.kompas.com.

Rumah Ibadah Salah Tempat: Potret Rumah Ibadah Pasca Konflik Ambon 1999

~ Fuad Mahfud Azuz

Ambon, Kota Multietnis

Ketika terjadi kerusuhan tahun 1999 hingga 2002 di Ambon, rumah ibadah menjadi target utama pengrusakan, sementara pemukiman penduduk menjadi target berikutnya. Sebagai target utama, rumah ibadah sangat efektif menjadi alat provokasi massa.[1] Masyarakat berbeda agama berupaya saling menguasai wilayah lainnya. Secara geografis, segregasi pemukiman ini telah terjadi sejak abad ke-16, sejak masuknya pengaruh bangsa asing, terutama di Maluku Tengah dan Kota Ambon. Hal ini sebenarnya juga menunjukkan keterbukaan masyarakat Kota Ambon. Bahwa masyarakat Kota Ambon tidak tertutup terhadap pendatang. Pada Abad ke-17 tercatat bahwa di Kota Ambon sudah ada pendatang, baik dari bangsa Arab, Portugis, Belanda, maupun dari beberapa daerah lain di Nusantara.[2]

Secara historis, kedatangan bangsa asing dan daerah lain di Nusantara ke Maluku disebabkan oleh hasil bumi. Di mana saat itu rempah-rempah seperti pala, cengkeh, dan kayu manis, menjadi komoditas penting dalam perdagangan international. Sebelum abad ke-15, pulau Ambon sudah menjadi pelabuhan perdagangan. Pelabuhan awalnya berada di Hitu (bagian utara pulau Ambon). Selanjutnya pelabuhan perdagangan bergeser

1 Gerry Van Klinken, *Perang Kota Kecil; Kekerasan Komunal dan Demokratisasi di Indonesia* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor: 2007).

2 Gerit J. Knaap, *A City of Migrants: Kota Ambon at the End of Seventeenth Century*. Dapat didownload di www.kuveni.de/ambon.migrants.pdf.; Lihat juga Tri Ratnawati, *Maluku dalam Catatan Seorang Peneliti* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).

ke Teluk Ambon, Jazirah Leitimur, dan berkembang menjadi kota perdagangan setelah Portugis membangun Benteng "Kota Laha" di Teluk Dalam Pulau Ambon.[3]

Di samping melakukan misi perdagangan, pada saat yang sama, bangsa-bangsa asing ini juga membawa misi agama. Bangsa Arab menyebarkan Islam, Portugis menyebarkan Katolik, dan Belanda menyebarkan Protestan. Penguasaan pelabuhan Hitu oleh Portugis yang memperoleh restu dari Kerajaan Ternate dan pendudukan pulau Banda oleh VOC turut memperkuat pendapat bahwa intervensi dagang tidak cukup sampai pada aspek ekonomi semata. Akan tetapi, lebih dari itu, tatanan agama dan budaya lokal turut memperoleh pengaruh yang kuat.[4]

Pengaruh agama yang kuat dalam kehidupan sosial masyarakat Maluku terlihat dari banyaknya negeri adat yang hanya menganut satu agama. Kenyataan memperlihatkan bahwa hampir tidak ditemukan satu negeri adat di Pulau Ambon dan Kabupaten Maluku Tengah yang masyarakatnya menganut lebih dari satu agama.[5] Pada kasus lain, di beberapa wilayah negeri adat terdapat *petuanan* (kampung) yang dibentuk oleh pendatang seperti petuanan yang dihuni Suku Buton. Namun demikian, dalam perekrutan struktur pemerintahan negeri, kelompok pendatang sama sekali tidak terakomodasi. Raja, Saniri, dan perangkat adat lain, hanya boleh diduduki oleh anak negeri adat dari marga-marga tertentu saja. Hal itu berlaku hingga sekarang di negeri adat Islam maupun Kristen.

Pengaruh dua agama dominan, Islam dan Kristen, masih tampak dalam kehidupan sosial masyarakat. Hatib Abdul Kadir, dalam penelitiannya tentang akar konflik dan gaya hidup anak muda di Ambon, menjelaskan bahwa ada perbedaan gaya hidup anak muda Kristen dan Islam yang menunjuk pada adanya segregasi sosial di Ambon. Menurutnya, meski anak-anak

3 Maryam RL. Lestaluhu, *Sejarah Perlawanan Masyarakat Islam terhadap Imperialisme di Daerah Maluku* (Bandung: PT Al Maa'rif, 1988).

4 Adrian B. Lapian, *Pelayaran dan Perniagaan Nusantara Abad ke-16 dan 17* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2008).

5 Abidin Wakano, "GPM dan Islam dalam Sejarah Sosial Politik", makalah disajikan pada acara Seminar *Sejarah Gereja Protestan Maluku. Ambon*, GPM Maluku, 10 Oktober 2008.

muda ini tinggal dalam satu kota yang sama (Kota Ambon), ada perbedaan yang tajam dalan hal gaya anak muda, antara anak muda yang beragama Islam dan Kristen. Perbedaan sikap dan gaya hidup ini tidak lahir dalam rentang waktu singkat. Akan tetapi, ia telah melalui internalisasi budaya yang sangat lama dan mendalam. Studi kasus ini memperkuat pendapat bahwa telah terjadi dikotomi dalam kehidupan masyarakat Kota Ambon yang ditandai dengan adanya segregasi pemukiman.[6]

Berkaitan dengan segregasi pemukiman berdasarkan agama, Trijono menegaskan bahwa masing-masing kelompok pendatang membawa misi agama yang mempengaruhi masyarakat asli untuk memilih agama Islam, Katolik, atau Protestan. Hal ini kemudian diikuti dengan upaya pembentukan komunitas agama dalam wilayah-wilayah tertentu. Persebaran agama baru Kristen dan Katolik, menurut Trijono, yang dibawa kolonial menambah heterogenitas pengelompokan sosial di Ambon. Keragaman tidak hanya atas dasar klan, suku, kultur adat, dan teritori komunal dan administratif. Keragaman ini juga atas dasar agama dan kultur kepercayaan yang beragam. Pengaruh kolonialisme yang berkuasa cukup lama menjadikan pembagian atas dasar komunitas penganut agama Islam dan Kristen menjadi kian jelas membelah komunitas Ambon.

> Perluasan kedua agama itu menimbulkan struktur tumpang tindih antara kesukuan, teritori, dan agama, yang diduga dalam pergeserannya menimbulkan konflik dan ketegangan sosial yang hebat. Bahkan pembentukan administrasi pemerintah yang dimasukkan kolonial Belanda tidak saja memperkuat segregasi komunitas klan dan adat berdasar teritori tertentu, tetapi juga segregasi teritori dan suku berdasar agama.[7]

Kota Ambon terus berkembang. Segregasi pun mengikutinya. Kecamatan Nusaniwe dan Kecamatan Teluk Ambon Baguala didominasi komunitas Kristen. Sementara, konsentrasi penduduk beragama Islam terjadi di sekitar Daerah

6 Hatib Abdul Kadir, *Bergaya di Kota Konflik; Mencari Akar Konflik Ambon Melalui Gaya Hidup Anak Muda* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009).

7 Lambang Trijono, *Keluar Dari Kemelut Maluku; Refleksi Pengalaman Praktis Bekerja Untuk Perdamaian Maluku* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001).

Pasar dan Negeri Batumerah (Kecamatan Sirimau). Sedangkan Katolik tidak memiliki satu wilayah spesifik. Mereka mengikuti penyebaran penduduk. Rumah-rumah ibadah pun dibangun komunitas masing-masing. Pada masa-masa ini relatif tidak ditemukan permasalahan serius dalam hal pendirian rumah ibadah di Ambon. Komunitas Muslim suku Buton pun tidak mengalami hambatan dalam membangun Masjid di bawah *petuanan* negeri-negeri Kristen di Kecamatan Nusaniwe, seperti Dusun Air Louw, Seri, Eri, Seilale, Wemi, Labuan Raja, Kramat Jaya, atau dusun-dusun di bawah petuanan Negeri Hutumuri di Kecamatan Teluk Ambon Baguala.

Oleh karena itu, ketika terjadi kerusuhan SARA, di mana dua komunitas besar, Islam dan Kristen, saling menyerang, membunuh, dan berusaha menguasai wilayah, maka bersamaan dengan itu, konsentrasi penduduk juga terpengaruh. Empat kelompok yang berbaur di atas masing-masing mengungsi ke wilayah yang dikuasai komunitasnya masing-masing. Dalam wilayah mayoritas Kristen, penduduk Muslim terdesak, mengungsi, dan membangun tempat tinggal baru di wilayah yang dikuasai Muslim. Demikian pula penduduk Kristen. Konflik berdampak pada pergeseran permukiman.

Pergeseran pemukiman saat konflik tersebut berakibat pada segregasi, yang sejak awal sudah terbentuk secara umum di Ambon, menjadi semakin kentara. Bila menyimak periodesasi konflik Ambon, maka segregasi yang terjadi pada periode konflik Juli 1999 mengakibatkan tidak ada lagi pemukiman minoritas yang aman di wilayah mayoritas yang berlainan agama.[8] Hal yang sama diungkap dalam penelitian Azuz yang menunjukkan bahwa pasca konflik Ambon, pemukiman masyarakat Muslim semakin tidak berbaur dengan masyarakat Kristen.[9]

8 Tri Ratnawati, *Maluku dalam Catatan Seorang Peneliti* (Yogyakarta; Pustaka Pelajar, 2006)

9 Fidaan Husein Azuz, *Changing of Spatial Segregation Due to Social Crisis in the City of Ambon, Maluku Province, Indonesia*. Thesis. Program Studi Teknik Arsitektur. Magister Perencanaan Kota dan Daerah. Double Degree Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, dan Institute for Housing and Urban Development Studies (HIS) Erasmus University (EUR), Rotterdam, 2005.

Namun demikian, seiring membaiknya kondisi keamanan, sekitar 2008, mulai terjadi lagi pembauran di wilayah pemekaran Kota Ambon, seperti di Kelurahan Poka, Kelurahan Tihu, dan Negeri Rumah Tiga. Komunitas Kristen perlahan kembali membenahi rumah-rumah mereka yang sejak tahun 2001 ditinggal akibat daerah itu dikuasai komunitas Muslim. Kelurahan Poka dan Tihu (sekitar Universitas Pattimura) adalah daerah yang sebelum terjadi kerusuhan Ambon sudah ada perimbangan antara penduduk Kristen dan Islam.

Pergeseran penduduk ini membawa implikasi pada rumah-rumah ibadah. Dengan alasan keamanan, penduduk dapat dengan mudah berpindah tempat tinggal, baik pindah secara permanen seperti yang terjadi di pusat Kota Ambon, maupun pindah sementara seperti yang terjadi di Kelurahan Poka, Tihu dan Negeri Rumah Tiga. Akan tetapi, hal tersebut tidak terjadi untuk rumah ibadah.

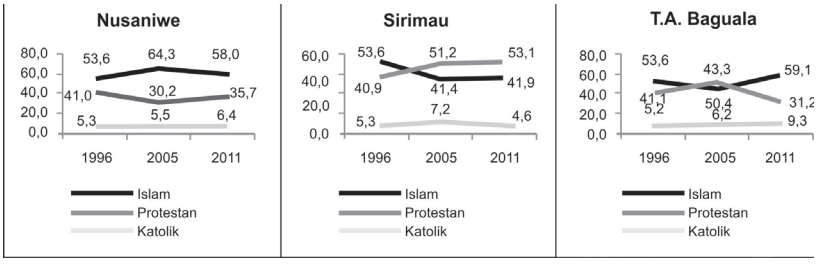
Berpindahnya sebuah komunitas, rumah ibadah, sebagai simbol keagamaan, tidak mempunyai nilai manfaat lagi. Oleh karena itu, menurut penulis, rumah ibadah yang telah ditinggalkan oleh jamaahnya ini perlu diatur kembali keberadaannya. Sehingga, rumah ibadah yang mulanya menjadi simbol suatu agama menjadi lebur dengan komunitas yang berada di sekitar tempat tersebut, meskipun beragama berbeda. Tulisan ini akan mengkaji tentang rumah ibadah di Ambon, khususnya rumah ibadah yang ditinggal jamaahnya.

Secara khusus, tulisan ini difokuskan pada tiga aspek. *Pertama*, menggambarkan kondisi dan manfaat rumah ibadah yang telah ditinggalkan oleh jamaahnya pasca konflik. *Kedua*, mengelaborasi upaya yang dilakukan oleh kedua komunitas baik yang pergi maupun yang baru menguasai daerah tersebut terhadap rumah ibadah. *Ketiga*, menganalisis dan mengajukan alternatif pemanfaatan rumah ibadah yang telah ditinggalkan penganutnya. Pada poin ketiga ini, tulisan ini bermaksud menyumbangkan gagasan terkait persoalan kehidupan multikultural di Ambon pasca konflik.

Ambon Hari Ini: Penduduk dan Rumah Ibadah

Sebelum menggambarkan apa yang terjadi di Ambon berkaitan dengan rumah ibadah yang salah tempat, bagian ini akan menyajikan pergeseran penduduk di Kota Ambon berdasarkan agama yang dianut sekaligus menyajikan perubahan jumlah rumah ibadah pada tahun 1996, 2005, dan 2011. Penyajian ini bertujuan untuk memberikan gambaran segregasi pemukiman dan perubahan jumlah rumah ibadah yang terjadi. Grafik 1 di bawah ini menggunakan data tahun 1996 yang dianggap sebagai tahun dasar paling stabil dari posisi persentase penduduk termasuk rumah ibadah. Tahun 2005 untuk memperlihatkan situasi terakhir setelah konflik berlangsung (tahun 1999-2002). Tahun 2011 yang dianggap sebagai kondisi yang mulai stabil dari pemukiman penduduk serta rumah ibadahnya.

Grafik 1. Persentase Penduduk menurut Agama yang Dianut Tahun 1996, 2005, dan 2011 di Ambon



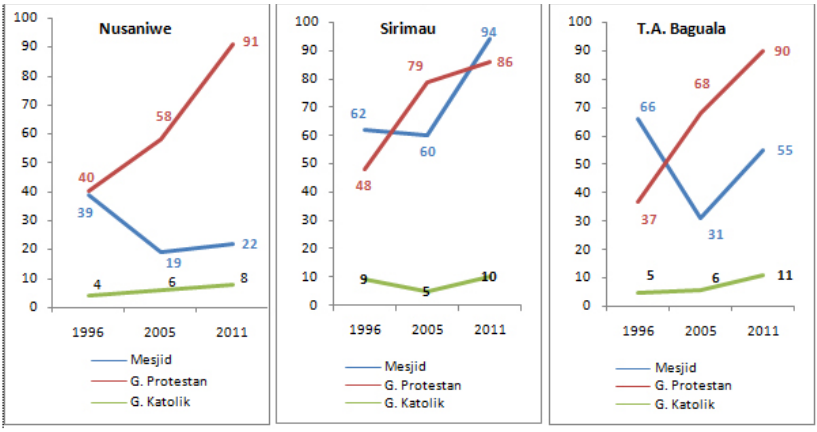
Sumber : BPS Kota Ambon dalam Angka, 1996, 2005, dan 2011.

Situasi penduduk menurut agama yang dianut pada tahun 1996 adalah kondisi stabil sebelum konflik dengan struktur penduduk yang tidak jauh beda jumlahnya di tiga kecamatan tersebut. Namun, ketika konflik berlangsung, terjadi perubahan yang cukup signifikan pada penduduk yang beragama Islam dan Protestan. Di Nusaniwe, setelah konflik berlangsung (2005), proporsi penduduk Islam menurun hampir mencapai 11 persen. Diperkirakan, mereka berpindah dan membangun pemukiman baru di Kecamatan Sirimau. Sehingga terlihat di Sirimau ada lonjakan persentase penduduk Islam sekitar 10 persen. Sebaliknya, sekitar 12 persen penduduk Kristen

diperkirakan berpindah dari Kecamatan Sirimau ke Kecamatan Nusaniwe. Ada dua kemungkinan dalam perpindahan. *Pertama*, masyarakat membangun pemukiman baru seperti yang banyak terjadi di Kecamatan Sirimau. *Kedua*, mereka menempati bangunan rumah yang telah ditinggalkan pemiliknya dengan alasan keamanan. Perpindahan penduduk dengan menempati bekas pemukiman yang telah ditinggalkan oleh pemiliknya merupakan aspek yang sangat relevan. Hal ini karena penduduk dengan mudah dapat berpindah. Akan tetapi, hal tersebut tidak berlaku sama dengan bangunan rumah ibadah.

Seperti diuraikan di awal, ketika konflik berlangsung, rumah ibadah menjadi sasaran utama pengrusakan atau pembakaran. Grafik 2 memperlihatkan bahwa sejalan dengan perpindahan penduduk, terjadi juga penurunan jumlah rumah ibadah.

Grafik 2. Jumlah Rumah Ibadah menurut Kecamatan Tahun 1996, 2005, dan 2011 di Ambon



Sumber : BPS Kota Ambon dalam Angka, 1996, 2005, dan 2011.

Grafik 2 menunjukkan jumlah rumah ibadah yang masih ada dan digunakan. Grafik ini menunjukkan bahwa, saat konflik berlangsung, setengah dari jumlah masjid telah hilang di Kecamatan Nusaniwe dan Teluk Ambon Baguala. Seperti halnya pola pergeseran penduduk Muslim, jumlah masjid baru sebagian besar dibangun di Kecamatan Sirimau (Negeri Batumerah). Batumerah yang memiliki luas 16,67 kilometer

persegi atau sama dengan 18% luas wilayah Kecamatan Sirimau adalah alternatif utama pengembangan wilayah Muslim di Kota Ambon. Oleh karena itu, kajian yang dilakukan pada dua rumah ibadah yang "salah tempat" menegaskan bahwa ketika masyarakat berpindah, rumah ibadah juga ikut dipindahkan. Kajian ini juga memperlihatkan salah satu proses pengalihan rumah ibadah dari gereja ke masjid.

Kisah-Kisah

> *Beta seng pung tampat tinggal lain. Beta deng keluarga sejak tahun 2000 sudah menempati gereja ini.* [Saya tidak memiliki tempat tinggal lain. Bersama keluarga sejak tahun 2000 kami tinggal di Gereja ini].

Demikian kalimat yang meluncur dari mulut ibu Ati (nama samaran), seorang Guru PNS beragama Islam berumur 60 tahun yang menempati bangunan Gereja Sumber Kasih di Jalan Sultan Baabullah, Lorong Silale. Gereja Sumber Kasih adalah gereja di bawah Klasis Kota Ambon Jemaat Silo. Sebuah persekutuan gereja di bawah Gereja Protestan Maluku (GPM), anggota PGI. Sejak kerusuhan 1999, gereja ini beralih fungsi menjadi penampungan pengungsi. Tercatat 10 keluarga pengungsi dari berbagai tempat di Kota Ambon sekarang mendiami gereja tersebut. Fungsi rumah ibadah sama sekali berubah. Dari arah depan, tidak tampak ada gereja karena ditutupi oleh bangunan pengungsi yang sama tinggi dengan gereja. Tapi ketika diperhatikan secara saksama, akan tampak menara gereja dikelilingi bangunan sederhana para pengungsi. Menara tempat salib terlihat kokoh dan utuh. Kompleks gereja kini pun berada di tengah pemukiman Muslim. Tidak satu pun masyarakat Kristen berada di lokasi ini. Komunitas Kristen telah meninggalkan tempat itu.

Sekitar 2 kilometer dari Gereja Sumber Kasih, terdapat sebuah masjid yang nasibnya serupa. Di sekitar Masjid Al-Ikhlas itu, tidak lagi terdapat masyarakat Muslim. Masjid ini terletak di sebuah gang sepanjang kurang lebih 100 meter dengan lebar 4 meter. Menghubungkan dua jalan utama, Jalan Kapitan Pattimura dan Jalan Jaan Paays, Kelurahan Amantelu,

Kecamatan Sirimau. Masyarakat Ambon menyebut daerah itu dengan *Gang Pos* karena di ujung Jalan Pattimura terdapat bangunan Kantor Pos Utama.

Sepanjang gang, yang tampak adalah aktivitas ekonomi. Pasca kerusuhan, dibangun sebuah Mini Market "Makro" di area itu. Makro ini dibangun di bekas perumahan masyarakat Bugis Bone yang dulu mendiami daerah tersebut. Persis di tengah gang, masih berdiri kokoh Masjid Al-Ikhlas. Kubah beton yang sudah kusam tampak dari depan. Kerusakan terlihat di sana-sini, terutama kusen-kusen pintu dan jendela yang sebagian telah dijarah. Kaligrafi bergaya *diwani* bertuliskan ayat al-Quran dengan cat hijau menghiasi dinding putih di antara tumpukan barang-barang milik seorang pengusaha keturunan Cina, berbendera CV. Berkat Empat Lima. Fungsi rumah ibadah telah diubah menjadi gudang peralatan kendaraan bermotor. Masjid ini walau sudah lebih 13 tahun tidak dirawat sebagai rumah ibadah. Meski demikian, secara keseluruhan, masih tampak jelas bahwa kondisinya tidak separah rumah-rumah ibadah lain yang berada di komunitas berbeda pasca kerusuhan Ambon.

Kedua rumah ibadah, masjid yang menjadi gudang dan gereja yang menjadi tempat tinggal pengungsi, adalah gambaran kondisi Ambon hari ini. Banyak rumah ibadah, baik gereja maupun masjid, tidak digunakan sesuai peruntukannya. Ada juga lahan rumah ibadah yang sudah rata dan digunakan sebagai "lapangan bola gawang mini", atau sebagai tempat parkiran gerobak jualan, atau sekedar bangunan bekas terbakar yang dipenuhi tumbuhan menjalar.

Sementara itu, masih di daerah Kecamatan Sirimau, sebuah gereja telah diubah bentuk dan fungsinya. Gereja Logos Indonesia, yang beraliran Adven, telah berubah menjadi masjid dan Tempat Pengajian al-Quran (TPQ). Berikut akan jelaskan lebih dalam tentang "rumah ibadah salah tempat" tersebut.

Gereja di Komunitas Muslim

Gereja Sumber Kasih, begitu nama gerejanya. Ia terletak di Jalan Sultan Baabullah, Lorong Silale, Kelurahan Silale,

Kecamatan Nusaniwe, Kota Ambon. Gereja ini diresmikan tahun 1996, demikian penuturan Pendeta Andreas sekitar ditemui di rumahnya, di Dusun Air Low, Desa Nusaniwe, sekira 8 kilometer arah barat dari pusat Kota Ambon. Pendeta Andreas bertugas sebagai Ketua Majelis Jemaat Silo[10] sejak tahun 2002 hingga 2006.

Gereja Sumber Kasih berdiri di atas lahan milik GPM (Gereja Protestan Maluku) Ambon. Badan gereja berukuran 12 x 8 meter berada di atas lahan hibah dari Keluarga Siatau. Sedangkan halaman gereja berada di atas lahan hibah keluarga Engko. Walaupun hibah lahan telah diberikan sejak tahun 1990-an, namun pengurusan sertifikat baru dilakukan setelah tahun 2011 atas nama GPM, berukuran 611 m2. Lokasi tepatnya di Kampung Hative.[11]

Sumber Kasih adalah gereja sektor, semacam gereja bantu yang aktivitasnya terbatas pada ibadah di wilayah dan jumlah jemaat yang kecil. Aktivitas gereja seminggu sekali dalam bentuk kegiatan *sondak*[12] atau Sekolah Minggu. Selebihnya, bila aktivitas gereja besar, kegiatan berlangsung di Gereja Silo. Meskipun ada kegiatan ibadah di gereja, kegiatan keagamaan lebih aktif dilaksanakan di rumah Pendeta Adolf Holle (dari Desa Noloth, Kecamatan Saparua, Maluku Tengah). Sebagian masyarakat memilih menggunakan rumah warga atau rumah pendeta karena jumlah mereka yang beribadah tidak terlalu banyak, sehingga dengan rumah pendeta atau rumah salah satu jemaat sudah cukup memadai. Aktivitas seperti itu terus berjalan hingga kerusuhan.

10 Gereja Silo adalah gereja induk yang membawahi sebagian gereja di Kota Ambon.

11 Hative diambil dari nama Negeri Hative Besar (negeri adat sebelah utara Kota Ambon). Menurut Yunus Latumeten (58 tahun), penduduk lama kampung Hative, konon pada zaman dahulu, para petani dan nelayan dari Hative Besar menggunakan perahu untuk menjual hasil ke Ambon. Mereka lalu menempati daerah pantai dekat pelabuhan dan pasar. Hal yang sama juga dilakukan oleh petani dan nelayan dari Dusun Seilale Negeri Amahusu. Cerita pindahnya sebagian masyarakat Hative Besar ke sekitar Kota Laha (nama Kota Ambon saat itu), menurut Lestaluhu (1988), disebabkan pindahnya markas Portugis dari Hative Besar pada pertengahan abad ke-17 yang juga diikuti penduduk asli Hative Besar.

12 Istilah *Sondak* ini berasal dari bahasa Belanda, *Zondag*, yang artinya hari Minggu (ed.)

Jauh sebelum terjadi kerusuhan, antara Muslim dan Kristen telah lama hidup berdampingan, khususnya di Hative. Hal ini dijelaskan orang tua Yunus, Yakob Latumeten (mantan RT di Hative). Di wilayah ini sudah lazim ada *Salam-Sarane*, penyebutan untuk menunjukkan keakraban antara masyarakat Islam dan Kristen. *Salam* adalah sebutan untuk Islam dan *Sarane* adalah sebutan untuk umat Kristen. Sudah tertanam sejak dulu bahwa mereka saling membantu. Mereka bergotong royong dalam banyak hal, termasuk dalam pembangunan masjid atau gereja. Yunus, yang tumbuh-besar di Hative, menyampaikan bahwa kebersamaan ini juga terjadi di kampung-kampung lain, khususnya di kalangan pemuda. Seperti, misalnya, pemuda di Silale, Hative, Soabali, dan lainnya. Tanpa batasan agama, mereka bergotong royong memikul pasir dari pantai Silale ke lokasi pembangunan Masjid al-Fatah.

Seiring perkembangan Kota Ambon, berdatangan para pedagang dari Bugis-Makassar dan Buton. Mereka pun kemudian mulai menguasai perdagangan Kota Ambon. Kampung Waihaong dan Silale menjadi sasaran pemukiman mereka, baik melalui sewa lahan maupun dengan membeli tanah untuk membangun rumah. Perlahan, hingga menjelang kerusuhan, Waihaong dan Silale telah menjadi basis masyarakat Bugis Makassar dan Buton yang beragama Islam. Sedang Hative masih tetap didiami 50 keluarga beragama Kristen. Di sebelah timur Hative terdapat kampung Soabali. Kampung ini didominasi penduduk beragama Islam. Ke arah utara Silale, sekitar 100 meter dari Gereja Hative, terdapat Masjid al-Fatah dan Masjid Jami' yang menjadi pusat aktivitas keagamaan Muslim. Dapat dikatakan, nyaris Hative menjadi perkampungan Kristen yang terkepung pemukiman Muslim.

Letak Hative yang demikian inilah yang menjadikannya sebagai area rawan ketika terjadi kerusuhan. Sebagaimana hal itu terjadi ketika terjadi kerusuhan pada 19 Januari 1999. Saat itu, Yunus sama sekali tidak memperoleh aba-aba tentang akan terjadi kerusuhan di Ambon. Ia dan adiknya, pada hari itu, sedang bersiap-siap mengunjungi teman-teman Muslim. Ketika mendengar telah terjadi perkelahian antara Kampung Mardika

dan Batumerah, ia acuh. Perkelahian antara dua kampung ini bukan hal baru bagi masyarakat Kota Ambon, termasuk masyarakat Hative yang terkesan sebagai komunitas minoritas di antara mayoritas masyarakat Muslim di Waihaong-Silale dan Soabali.

"Sore itu, katong dikumpul di Kantor Kelurahan Silale. Katong sempat minta bantuan pada Abang Jafar, tokoh Muslim di daerah Silale." Tutur Yunus. Abang Jafar (almarhum) adalah tokoh masyarakat Silale, rumahnya berdekatan dengan rumah keluarga Yunus. Jafar banyak berjasa bagi tetangga Kristen di Hative, setidaknya pada jam-jam kritis kerusuhan awal, sebelum Polisi mengevakuasi mereka ke Polres Pulau Ambon dan Pulau-pulau Lease. Rumah pertama yang dibakar massa adalah "rumah tua" keluarga Nikijuluw yang bersebelahan dengan gereja, sesudah itu, gereja dan rumah-rumah lain dibakar.

Hative adalah perkampungan pertama yang terbakar di Kota Ambon. Kejadiannya sekitar jam 18.00 menjelang Maghrib, 19 Januari. Awalnya, masyarakat Hative meninggalkan rumah mereka dengan membawa surat-surat berharga saja. Mereka mengira, kerusuhan akan reda secepatnya dan dapat hidup normal kembali. Ternyata perkiraan itu salah. Ketika keluar dari rumah, saat itulah mereka keluar meninggalkan rumah, gereja, dan masa lalu di Hative, hingga kini.

"Rumah Gereja"

Tahun 1999, ketika satu per satu perkampungan Muslim dan Kristen hancur karena saling serang, tempat yang dijadikan tujuan "menginap" sementara adalah rumah ibadah, rumah penduduk, dan gudang yang telah ditinggal pemilik. Kerusuhan awal berlangsung sekitar satu minggu. Sesudah itu, ada jeda yang memungkinkan masyarakat dari kedua belah pihak kembali melihat rumah masing-masing. Akan tetapi, ketika kerusuhan tidak kunjung mereda, pembakaran dan pembunuhan masih berlangsung, ditambah dengan hembusan isu tentang pengusiran pendatang, dan balas dendam makin merebak, maka arus pengungsi pun terus bertambah. Masyarakat Muslim yang berada di perkampungan yang "dikuasai" masyarakat

Kristen memilih meninggalkan tempat tinggal dan mengungsi ke perkampungan yang sudah menjadi basis Muslim. Begitu pula sebaliknya.

> *Katong tempati gereja karena katong pung rumah di Kampung Air Louw su ancor. Seng mungkin katong kembali. Satu-satunya jalan par katong tahun 2000 itu, tinggal di lokasi gareja ini.* (Kami menempati gereja karena rumah kami sudah hancur di Dusun Air Louw. Tidak mungkin kami kembali, maka kami menempati gereja ini (Ati, 60 tahun).

Ati bukan orang pertama menempati gereja. Ketika ia dan keluarganya datang, sudah ada beberapa keluarga yang mendahului dan menempati bangunan gereja dengan membuat sekat-sekat. Saat itu, bagian halaman yang belum ditempati, maka Ati dan keluarganya membuat rumah sementara di halaman gereja. Berdinding *seng* bekas dipadu dengan tembok setinggi 75 cm. Ati masih sempat membuat kios untuk tambahan pendapatan. Di "rumah gereja" ini pula, ibu dan ayahnya meninggal.

Setelah situasi konflik mulai reda dan penanganan pengungsi dinyatakan tuntas, Pemda lalu melakukan penertiban pengungsi di Kota Ambon. Gereja pun harus dikosongkan. Ati dan keluarga Sabara kemudian mendatangi Ketua Badan Majelis Jamaat GPM Silo yang dijabat Pendeta Andreas Lapulalan. Dari pertemuan itu kemudian disepakati, Ati dan keluarganya dibolehkan menempati gereja untuk sementara dengan batasan waktu tertentu.

Bagi Pdt. Andreas, pihak gereja sebenarnya tidak membenarkan rumah-rumah ibadah ditempati pengungsi. Namun karena kondisi Ambon yang belum membaik, maka pihak gereja memberi keleluasaan untuk Ati dan keluarga. Menurut Pdt. Andreas, Ati adalah pengungsi yang "agak sopan" di antara pengungsi yang ada karena meminta izin secara langsung. Pertimbangan itulah yang menjadi alasan gereja memberi izin tinggal. Surat izin tersebut tertanggal 01 Maret 2006 yang berisi izin tinggal selama dua bulan sambil menunggu pembangunan rumah Ati selesai. Surat ini pula yang digunakan oleh penghuni lain di Gereja Sumber Kasih untuk

memperoleh jaminan tinggal. Salah satu klausul perjanjian adalah para pengungsi siap tinggalkan gereja manakala pihak gereja akan menggunakannya.

Menelaah apa yang terjadi, yakni fakta gereja Sumber Kasih dibakar dan para pengungsi dengan sukarela bersedia meninggalkan gereja, menunjukkan bahwa secara perlahan tumbuh kesadaran masyarakat untuk saling menjaga aset, menghormati, dan menghargai perbedaan yang telah terbangun. Sementara dari sisi lain, pendeta, sebagai pemegang kuasa atas gereja, dengan pertimbangan kemanusiaan, memberikan kesempatan pengungsi menempati gereja. Bagi Ati dan masyarakat sekitar gereja, rekonsiliasi merupakan bagian terpenting dalam menyelesaikan kerusuhan.

Tahun 2011, melalui Sidang Jemaat Gereja Silo Kota Ambon, keputusan penting terkait status Gereja Sumber Kasih diambil. Gereja tersebut akan ditukar-guling dan dibangunkan gereja baru bagi jemaatnya di Dusun Air Louw. Rencana itu mengikuti rencana pindah kampung Hative yang telah lebih dulu digagas. Menurut Pdt. Hengky Pesiwarissa, Ketua Badan Majelis Jemaat GPM Silo, pertimbangan utama dalam mencapai kesepakatan itu adalah manfaat yang dapat dipetik dari tukar-guling. Selain itu, lebih dari 80% penduduk lama Hative telah menjual lahan dan rumah-rumah mereka.

Senafas dengan Pdt. Hengky, Pdt. Andreas juga berpendapat sama:

> "Karena sudah tidak dapat berfungsi lagi, maka jalan keluarnya, katong tukar-guling saja. Dalam ajaran kami, pemahaman semacam wakaf juga ada, sehingga proses yang digunakan adalah memindahkan ke tempat lain saja, dapat dibahasakan tukar-guling, bukan jual beli."

Namun proses tukar-guling rumah ibadah bukanlah hal mudah. Termasuk untuk Gereja Sumber Kasih. Pada April 2013, seorang pengusaha Muslim bersedia membayar untuk proses tukar-guling. Namun, ketika hal ini diajukan ke Notaris, proses tukar-guling justru gagal. Persoalan utamanya, mengubah peruntukan rumah ibadah harus sepengetahuan dan

memperoleh rekomendasi dari Kementerian Agama RI.

Menurut H. Umar Mansur, pensiunan Kantor Agama Kota Ambon, lebih baik upaya tukar-gulingnya dapat berbentuk tukar-guling masjid dengan gereja, atau sebaliknya. Dengan demikian, Umar berharap, lokasi bekas gereja itu dapat dijadikan mushalla dan pusat pembinaan Taman Pendidikan al-Quran di Kota Ambon.

> Kita lihat gereja dan masjid mana yang sepadan, kita lakukan tukar-guling, sehingga tidak ada gereja di tengah komunitas Muslim, sebaliknya masjid pun demikian. Dengan tukar-guling ini, fungsi rumah ibadah tetap terjaga, walau jamaahnya sudah berganti.

Masjid menjadi Gudang

Masjid al-Ikhlas Gang Pos. Demikian nama itu sering disebut. Masyarakat Gang Pos sebelum kerusuhan didominasi suku Bugis dari Kabupaten Bone. Umumnya mereka adalah tukang becak dan pengusaha angkutan becak. Migrasi mereka ke Kota Ambon terjadi sekitar 1960-an dengan membawa dialek dan budaya Bugis yang kental.

Sementara daerah sekitar Gang Pos adalah mayoritas penduduk beragama Kristen. Kurang lebih 300 meter ke arah barat terdapat Gereja Maranatha, pusat aktivitas GPM (Gereja Protestan Maluku). Sedang 100 meter ke sebelah timur, terdapat Katedral, pusat kegiatan Katolik. Di depan lorong ke arah selatan, terdapat Gereja Pantekosta Jemaat Shekinah Ambon. Gambaran ini memperlihatkan masyarakat Muslim Gang Pos terkepung oleh komunitas dan pusat-pusat kegiatan Kristen dan Katolik.

H. Udin adalah orang Bugis pertama yang mendiami lokasi ini. Bersamanya, ada warga asal Jawa yang biasa disebut Ibu Solo. Ibu Solo memiliki sebuah warung kecil di ujung Jl. Jaan Pays. Oleh karena itulah daerah ini juga sering disebut Warung Solo. Pada masa itu, komunitas Muslim asal Bugis terus bertambah hingga mencapai 41 keluarga. Kehidupan ekonomi mereka juga perlahan meningkat. Sebelum kerusuhan, rumah-rumah mereka parmanen dan berlantai 2 dan 3.

Lahan yang ditempati masyarakat Gang Pos awalnya milik Pemda Kota Ambon, yang kemudian dibagi ke masyarakat dengan ukuran 3,5x 6 meter tiap keluarga. Menurut Ir. Abdullah Tuanaya, PNS Widyaiswara di Kantor Pertanian Provinsi Maluku yang dibesarkan di Gang Pos, sekitar tahun 1966 masyarakat Bugis telah mendiami daerah itu dengan membuat rumah panggung kecil, karena daerah itu sering tergenang air. Orang tua Abdullah bernama H. Abdul Rahim Tuanaya, berasal dari Negeri Kailolo, Pulau Haruku, Kabupaten Maluku Tengah. Tahun 1962, untuk pertama kalinya H. Abdul Rahim memboyong keluarganya menempati Gang Pos. Ia juga adalah imam Masjid al-Ikhlas.

Rumah H. Udin berada di bagian depan. Di samping rumahnya terdapat lahan kosong yang ditempati becak-becak warga. Tahun 1967, di atas lahan tersebut lalu dibuatkan masjid sederhana berbahan baku kayu. Tahun 1980-an, ketika kondisi ekonomi warga Gang Pos membaik, mereka merenovasi masjid kayu tersebut menjadi. Renovasi ini didukung KKSS (Kerukunan Keluarga Sulawesi Selatan). Para pegawai dari Kantor Pos, Kantor Telkom, Kantor Keuangan, dan beberapa kantor lain, banyak yang berjamaah di masjid ini, khususnya Shalat Jumat. Akibatnya, masjid tidak mampu lagi menampung jamaah. Masjid pun dibuat berlantai dua.

Ada catatan menarik tentang proses pembangunan masjid ini. Bahwa proses pembangunan masjid awalnya memiliki kaitan dengan kepemilikan lahan. Saat itu, warga Gang Pos khawatir digusur atau dipindahkan dari area itu. Sebagai antisipasi supaya hal itu tidak terjadi, untuk langkah pengamanan, mereka membangun masjid. Pikiran sederhananya, dengan masjid mereka akan eksis. Hal ini seiring dengan ciri masyarakat Bugis Makassar yang selalu mengedepankan pembangunan masjid di mana pun mereka berada.

Beberapa tokoh berpengaruh terlibat dalam pembangunan masjid ini. Di antaranya seperti H. M. Arafah (rumah di Trikora), H. Thahir Manggala (Jalan Baru), H. Andi Badron, ketua KKSS (Air Mata China), Supu Pene (Jalan Baru), H.

Agil Azuz (Waringin). Selain itu juga tokoh-tokoh dari Gang Pos sendiri, seperti H. Moksen, H. Udin, H. Daeng Henso, dan Imam H. Abdul Rahim Tuanaya. Sementara seorang politikus dari PPP, Drs Azis Patisahusiwa yang saat itu adalah anggota DPRD Provinsi Maluku banyak membantu advokasi terutama ketika berhubungan dengan politik dan birokrasi.

Kehidupan masyarakat Gang Pos sejak awal sudah terbiasa beradaptasi dengan etnis lain. Sebelah utara masjid terdapat warung milik pedagang keturunan Tionghoa yang kemudian dijual kepada seorang warga Kristen Ambon. Warung tersebut menjual babi dan sopi (minuman keras buatan lokal). Masyarakat Muslim Gang Pos, walau terganggu dengan keberadaan warung babi, namun keberadaan warung tidak dijadikan masalah yang dapat mengganggu aktivitas kemasyarakatan mereka. Kondisi tersebut berlangsung hingga kerusuhan. Tidak pernah terjadi kasus perselisihan antara warga Muslim dengan warga Kristen di Gang Pos, termasuk dengan pemilik warung babi tersebut.

Tetangga kampung Gang Pos sebelah timur adalah kampung Soaema. Di Soaema, hanya ada dua keluarga Muslim. Gang Pos dan Soaema rukun. Bahkan hingga minggu-minggu pertama kerusuhan 1999, beberapa warga Gang Pos diselamatkan dan tinggal di rumah-rumah warga Soaema. Arsyad, seorang pemuda Gang Pos, mengaku, ia dan teman-teman Bugis-nya banyak berteman dengan warga Kristen Soaema, Skip, Valentein, dan daerah lainnya yang didominasi warga Kristen. Persahabatan Arsyad dengan warga Kristen sekitar juga terbawa hingga kerusuhan Ambon 19 Januari 1999. Ia masih mengungsi di rumah keluarga de Queljue sekitar seminggu. Setelah kerusuhan meluas dan tidak mungkin bertahan lagi, Arsyad memutuskan untuk meninggalkan Gang Pos.

Penuturan Om Op (Roby de Queljue), kakek berumur 68 tahun, cukup menarik. Om Op adalah tokoh berpengaruh di daerah Gang Pos dan sekitarnya. Ayahnya adalah mantan Raja Negeri Kilang. Menurut Om Op, masyarakat Muslim Gang Pos dalam kehidupan bermasyarakat cukup dekat dengan warga Kristen.

> *Katong su bako maso deng dong. Katong rasa dong itu bukan lai orang laeng. Dong lai biking katong bagitu. Katong biasa makan baku maso*". (Kami sudah saling akrab dengan mereka –Muslim. Kami merasa mereka bukan orang lain, dan kami sering saling memberi makanan)

Om Op bercerita, ketika kerusuhan terjadi, warga Muslim Gang Pos diselamatkan warga Kristen. Sekitar 30 warga Gang Pos ditampung di rumah keluarganya, yang saat itu belum ditempati. Sementara beberapa orang tua dan yang terjebak ditampung di Gereja Immanuel depan Gang Pos. Setelah kerusuhan berjalan selama sepekan dan belum ada kemungkinan untuk berhenti, Om Op dan Yoyan (pemuda Kristen di Gang Pos) menghadang sebuah truk TNI untuk mengevakuasi warga Bugis Gang Pos.

Dari kedekatan dan interaksi masyarakat Gang Pos terhadap lingkungan sekitar, memberi implikasi yang berbeda dengan kondisi masjid-masjid lain, yang ketika kerusuhan, menjadi bulan-bulanan massa Kristen. Saat kerusuhan 1999, Masjid al-Ikhlas tidak banyak mengalami kerusakan kecuali beberapa kaca yang pecah karena lemparan batu. Kondisi masjid yang demikian sedikit-banyak dapat menjelaskan tentang kedekatan masyarakat *Salam–Sarane* (Islam dan Kristen) yang hidup rukun saat itu.

Masjid Dijual

Tahun 2004, kondisi keamanan Ambon membaik. Aktivitas ekonomi warga mulai menggeliat perlahan. Aset warga yang berada di daerah yang berlainan agama satu per satu mulai dibenahi. Ada yang dijual atau ditukar-tambah, termasuk aset rumah milik warga Gang Pos yang beragama Islam.

Menariknya, ketika ada proses penjualan aset warga Gang Pos, terkuak juga bahwa ada upaya untuk melakukan tukar-guling Masjid al-Ikhsan. Heny yang telah membeli rumah milik H. Udin juga menginginkan menguasai masjid, yang lokasinya kini bersebelahan dengan tokonya. Sejak itu, ia "mendekati" pengurus masjid dan Kantor Departemen Agama Kota Ambon dan Provinsi Maluku untuk merealisasikan rencana tukar-guling.

Upaya tersebut sempat berjalan dan memperoleh respons baik, terutama dari masyarakat Gang Pos lama. Untuk sementara. Heny pun menyimpan alat-alat motor di "masjid" tersebut.

Proses tukar-guling juga melibatkan institusi resmi semisal Departemen Agama, MUI, dan Pemda. Mereka kemudian membentuk tim yang disebut Tim Delapan dengan tugas menilai keberadaan Masjid al-Ikhsan: apakah akan dibangun kembali atau ditukar-guling. Tim ini di-SK-kan oleh MUI Kota Ambon. Diketuai oleh Drs. Sulaiman Angkotasan (dosen Universitas Pattimura Ambon). Hasil verifikasi Tim Delapan berupa rekomendasi yang intinya menilai bahwa Masjid al-Ikhsan tidak layak dibangun kembali. Rekomendasi kemudian dikirim ke MUI Pusat untuk memperoleh fatwa, di mana fatwa tersebut akan diteruskan ke Departemen Agama RI untuk memperoleh persetujuan. Ternyata, rekomendasi tersebut tidak memperoleh tanggapan dari MUI Pusat maupun Departemen Agama RI.

Selain hasil Tim Delapan, sebuah pertemuan untuk membahas hal yang sama juga dilakukan. Pertemuan yang melibatkan berbagai unsur, termasuk warga lama Gang Pos. Pertemuan ini digagas oleh Wakil Walikota Ambon, Drs. Syarif Hadler. Pertemuan berakhir *dead-lock* karena Imam Masjid al-Fatah, KH. Ahmad Bantam, tidak berani berisiko atas alih fungsi Masjid al-Ikhsan tanpa ada amanah dari wakif (almarhum H.M. Arafah) bahwa masjid itu dapat ditukar-guling. Proses tukar-guling pun berlarut-larut hingga ada penggantian nazhir lama dari keluarga H. Udin (Mat Madura, menantu H. Udin) ke Arsyad, Abdul Rahman Jabir, dan H.M. Idris, yang masing-masing sebagai Ketua Nazhir, Sekretaris, dan Bendahara.

Wacana tentang penyelesaian Masjid al-Ikhsan kini mengerucut ke dua opsi. Opsi *pertama* mengaktifkan kembali masjid. Opsi ini muncul karena adanya permintaan dari karyawan dan pegawai Muslim yang berkantor di Jalan Pattimura, Jl. Jaan Pays, dan sekitarnya. Opsi ini juga didukung oleh Amir (kerabat Mat Madura). Menurut Amir, sudah ada permintaan tertulis dari pegawai dan karyawan sekitar Gang

Pos agar mereka dapat beribadah di situ, mengingat masjid Al-Fatah agak jauh. Tampaknya, alternatif ini juga dapat menjadi jawaban atas rencana tukar-guling yang berlarut-larut.

Opsi *kedua*, masjid itu ditukar-guling dan dibangun satu masjid baru di tempat lain. Ide ini didukung oleh Arsyad dan kawan-kawan, sebagai nazhir dan mewakili masyarakat Gang Pos (lama). Abdullah Tuanaya mendukung upaya tukar-guling tersebut. Pertimbangan Arsyad dan Abdullah, masjid itu tidak akan maksimal pemanfaatannya. Shalat yang dilakukan hanya zhuhur dan ashar. Selebihnya, tiga waktu shalat lain, masjid nyaris sepi karena tidak ada penduduk Muslim yang mukim. Bagi Arsyad, hal ini justru akan menjadi fitnah baru dan kemungkinan akan memunculkan konflik baru di Ambon, apabila terjadi hal yang tidak diinginkan terhadap masjid itu.

Dukungan terhadap opsi kedua ini juga datang dari H. Umar Mansur, pengurus Badan Wakaf Kota Ambon.

> "Bila kita lihat sisi manfaat dan mudharat, maka lebih besar mudharatnya bila ada masjid di tengah komunitas Kristen. Kita hanya mau memudahkan pegawai dan karyawan Muslim beribadah, padahal di kantor mereka juga sudah ada mushalla yang memadai. Bila kita aktifkan masjid, siapa yang akan menjaga masjid di luar waktu-waktu shalat, karena sekarang tidak ada warga Muslim di sekitar masjid. Ini yang harus dipertimbangkan secara matang."

Dari pendapat tiga orang yang mewakili kalangan Muslim tersebut, masih terlihat kecurigaan terhadap masjid-masjid yang aktif dan berada di komunitas Kristen. Dan hal ini dapat menjadi masalah yang dapat menyulut ketegangan baru di Ambon.

Sementara Om Op melihat dari sudut pandang lain. Menurutnya, masyarakat yang sekarang mendiami rumah-rumah sekitar masjid bukan lagi masyarakat Kristen yang dulu. Ia meragukan sifat saling melindungi seperti dulu yang mereka lakukan dengan masyarakat Muslim Gang Pos tidak lagi ditemukan.

Urusan Masjid al-Ikhsan terkatung-katung hingga kini.

Proses yang ditempuh Nazhir, MUI Kota Ambon, dan Kemenag Kota Ambon sudah demikian lama berjalan. Akan tetapi penyelesaian belum terjadi. Mereka masih menunggu putusan Kementerian Agama: apakah masjid itu dibangun kembali atau tukar-guling dan dibangun di tempat lain.

Gereja menjadi Masjid

Di samping Gereja Sumber Kasih yang kini ditempati pengungsi dan masjid yang berubah fungsi menjadi gudang, ada satu gereja di Kompleks BTN Manusela, Air Kuning Negeri Batumerah, yang telah dialihfungsikan menjadi masjid dan Taman Pengajian al-Quran "Darul Arqam".

Bekas gereja ini adalah Gereja Logos Indonesia dari jemaat Advent. Pembangunan Gereja Logos baru rampung 85% ketika terjadi kerusuhan Ambon 1999. Gereja Logos berdiri di atas lahan fasilitas sosial (fasos) di perumahan milik Bank BTN dengan ukuran bangunan gereja 8 x 16 meter. Di samping kanan dan belakang gereja terdapat tiga rumah milik pendeta dan pengurus gereja. Total lahan kompleks gereja 600 m2 (20 x 30m).

Gereja ini berada di perkampungan heterogen. Sekitar 150 meter ke barat, atau menuju Desa Galala, terdapat perkampungan yang dihuni mayoritas Kristen. Ke sebelah timur dan selatan terdapat perkampungan yang dihuni mayoritas Muslim. Ketika kerusuhan terus berlangsung, warga dan jemaat gereja berpindah tempat tinggal. Pdt. Yakob Tangka, pimpinan jemaat Gereja Logos memilih pindah ke Manado dan membangun gereja baru di sana.

Fungsi Gereja Logos kemudian berubah. Kali pertama, Gereja Logos digunakan sebagai sekolah oleh Yayasan al-Wathan, pada bulan Juni 2002. Awalnya, al-Wathan tidak mengantongi izin tertulis dari pihak gereja. Izin hanya dilakukan melalui komunikasi telepon. Al-Wathan melaporkan rencana penggunaan bangunan gereja. Ketika dihubungi, Pdt. Tangka justru berterima kasih, karena gereja berada di tangan yang benar, yang dimanfaatkan untuk kepentingan pendidikan anak di Ambon. Pdt. Tangka juga menitip pesan agar gereja

dimanfaatkan dengan baik tanpa merusak bentuk awal. Kesempatan itu dimanfaatkan sebaik-baiknya oleh al-Wathan dengan membuat sekat-sekat dari tripleks dalam gereja sehingga membentuk dua ruang kelas dan 1 ruang guru.

Proses negosiasi di masa kerusuhan ini menarik untuk disimak. Bagaimana pun, pemanfaatan sebuah gereja menjadi sekolah oleh lembaga Islam dapat memicu isu negatif yang dapat merugikan kedua belah pihak. Menyiasati hal ini, hubungan dengan Pdt. Yakob Tangka terus dibangun hingga awal 2006. Hingga akhirnya masing-masing pihak membuat satu kesepakatan. Pada 26 Januari 2006, kesepakatan pun dibuat di Manado: disepakati transaksi jual-beli terhadap gedung gereja dan tanah seluas 600 meter dengan cara bayar dilakukan sebanyak tiga kali.

Pembayaran pertama dan kedua berjalan mulus. Namun, ketika kedua belah pihak bertemu di Kantor Notaris di Ambon untuk menyelesaikan sisa pembayaran, ternyata proses yang dilakukan selama ini telah menabrak aturan yang berlaku: bahwa rumah ibadah tidak mungkin diperjualbelikan. Oleh karena itu, demi keamanan dan kenyamanan bersama dan keluar dari jeratan masalah hukum, kedua pihak bersepakat untuk menunda jual-beli tersebut sambil mencari celah dan jalan keluar.

Saat itu, Maret 2006, upaya untuk menguasai sepenuhnya bangunan gereja terus dilakukan, termasuk pendekatan ke Pihak Bank BTN dan Badan Pertanahan Nasional. Upaya ini kemudian berhasil setelah memperoleh jawaban pihak Bank BTN bahwa proses sertifikat lahan itu boleh dilakukan tanpa menggunakan nama Gereja Logos. Alternatif ini merupakan jalan aman dengan beberapa pertimbangan. *Pertama*, gereja ini belum pernah dipakai untuk ibadah. *Kedua*, Gereja Logos saat dibangun belum mengantongi izin pendirian rumah ibadah, sehingga tidak ada data yang dapat digunakan untuk menyebutnya sebagai rumah ibadah. *Ketiga*, agar tidak mengganggu aktivitas al-Wathan yang *concern* ke pendidikan (SD, SMP dan SMK), maka proses akhir dialihkan kepada Yayasan Darul Arqam Ambon, yang konsentrasi pada pendidikan TPQ.

Dengan alasan-alasan yang dikemukakan itu, proses yang awalnya disebut "jual-beli" disiasati dan diubah menjadi "ganti-rugi bangunan" dengan perjanjian yang hanya ditandatangani kedua belah pihak dan saksi-saksi, tanpa melibatkan notaris. Setelah pembayaran ganti rugi diselesaikan di Manado, Yayasan Darul Arqam (DA) memberanikan diri melakukan sosialisasi secara sangat hati-hati ke Pemerintah Daerah dan masyarakat. DA lalu membuat acara peletakan batu pertama pembangunan kompleks Masjid dan Rumah Tahfidz Darul Arqam pada 14 April 2012. Acara peletakan batu pertama menghadirkan beberapa pihak. Di antaranya Wakil Gubernur Maluku, Ketua MUI Provinsi Maluku, Kepala Kemenag Provinsi Maluku, dan Kepala Kemenag Kota Ambon. Mereka adalah representasi pemerintah daerah, lembaga umat Islam, dan lembaga keagamaan pemerintah.

Beberapa tokoh Kristen yang mengetahui peralihan status itu memberi dukungan. Pdt. Andreas mengatakan, "ketika penggunaannya untuk mendidik anak-anak mengenal Tuhan, itu positif." Hal senada juga diungkapkan Yunus Latumeten, "gereja yang benar itu ada di hati manusia. Kalau yang di Hative dan di Manusela itu hanya bangunan." .

Mengenal dan Menerima Ambon

Paparan tiga objek rumah ibadah "salah tempat" ini menggambarkan fenomena masyarakat Kota Ambon dalam menyikapi masalah seputar rumah ibadah. Fenomena itu lebih jauh membuka tabir bahwa masih cukup banyak masalah seputar rumah ibadah yang tidak tuntas penyelesaiannya pasca kerusuhan Ambon. Namun demikian, tiga contoh persoalan di atas menggambarkan bahwa pengaruh tokoh sangat kuat. Lebih dari itu, kekhawatiran meningginya sensitifitas agama di Ambon relatif tidak kuat berlaku. Sensitifitas itu telah memudar seiring dengan jalinan persahabatan yang kuat.

Pengaruh Tokoh

Fenomena Masjid al-Ikhsan Gang Pos memberikan gambaran paradoks antara tingkat kerusakan masjid dengan

isu santer kerusuhan awal yakni pengusiran suku Buton Bugis Makassar (BBM). Mestinya, dengan isu pengusiran BBM, Masjid al-Ikhsan adalah masjid yang jadi sasaran empuk perusakan. Kenyataannya, dalam jangka waktu empat tahun, masjid yang sudah menjadi bangunan kosong tidak dimanfaatkan sebagai sarana ekonomi atau sosial lain hingga tahun 2004 (ketika digunakan sebagai bengkel dan gudang). Bahkan, kondisi masjid justru lebih baik dibanding masjid lain di Kota Ambon yang juga terkena imbas kerusuhan. Di Gang Pos, ternyata peran tokoh masyarakat setempat relatif cukup efektif dalam mempertahankan lingkungan. Sebut saja, misalnya, Om Op dan Yoyan, yang "menjaga" masjid dan rumah-rumah milik Muslim. Hal serupa tidak ditemukan ketika terjadi kasus pembakaran dan perusakan Gereja Sumber Kasih di Silale. Tokoh masyarakat setempat seperti Abang Jafar tidak mampu meredam amuk massa.

Di banyak tempat di Ambon, termasuk di BTN Kebun Cengkeh yang banyak ditempati elit politik dan elit pemerintahan Maluku dan Ambon, juga tidak mampu menjaga Gereja Ketzia dan rumah-rumah milik masyarakat Kristen yang ditinggalkan. Kompleks Gereja terbakar habis, yang oleh anggota Laskar, gereja tersebut kemudian direhab dan dijadikan tempat tinggal, hingga sekarang.

Sensitifitas yang Memudar

Pasca kerusuhan 2004 (kerusuhan selama sepekan pada akhir April 2004 karena kasus pengibaran bendera RMS), kepedulian masyarakat sudah makin menipis terhadap keberadaan rumah ibadah "salah tempat" di lingkungan mereka. Namun demikian, masyarakat tetap memiliki harapan agar masalah ini diselesaikan dengan arif. Beberapa warga sekitar tidak tahu menahu tentang perkembangan rumah-rumah ibadah ini. Sementara beberapa lainnya berharap dapat terjadi tukar-guling antarrumah ibadah sehingga pemanfaatannya tetap bernilai ibadah.

Contoh yang lain adalah keberadaan Masjid Nurul Ishlah Negeri Passo yang berjarak sekitar 50 meter dari Sekolah Polisi

Negara (12 kilometer dari Pusat Kota Ambon menuju Bandara Pattimura). Masjid ini berada di tengah komunitas Kristen. Saat kerusuhan, Masjid Nurul Ishlah dibakar habis. Dan ketika rekonsiliasi pasca perjanjian Malino 2002, Masjid Nurul Ishlah dibangun kembali. Masyarakat Kristen sekitar masjid tidak merasa terganggu, sehingga tidak mengusik keberadaannya. Masjid ini hanya digunakan pada empat waktu shalat dengan jumlah jamaah sekitar 10-15 orang. Shalat Jumat adalah waktu di mana jamaah dapat mencapai 100-an orang. Dalam kasus yang sama, tidak ditemukan adanya gereja yang aktif di tengah komunitas Muslim.

Sikap tidak peduli terhadap rumah ibadah "salah tempat" ini dapat dimaknai positif sebagai peluang, sekaligus secara negatif sebagai bom waktu yang sewaktu-waktu dapat menjadi penyulut kerusuhan baru. Sebagai peluang karena sensitifitas masyarakat kedua pihak sudah melemah, tidak lagi ditemukan upaya mempertahankan keberadaannya. Yang justru muncul sekarang adalah langkah negosiasi "tukar-guling" dari kedua pihak. Bila kondisi saling membuka peluang negosiasi ini tidak ditanggapi serius, dapat saja sewaktu-waktu, ketika ada gesekan baru antardua komunitas, rumah ibadah "salah tempat" ini kembali dijadikan alat pemicu, atau minimal usaha ke arah penyelesaian kembali terhambat. Pemaknaan yang penulis tangkap adalah bahwa masyarakat Kota Ambon hari ini tidak lagi mempermasalahkan keberadaan rumah-rumah ibadah "salah tempat" lebih disebabkan oleh jamaah rumah ibadah tersebut sudah berpindah tempat.

Penutup: Memperkuat Peran Kelembagaan

Dua lembaga agama yang memiliki kredibilitas kuat di Ambon dan Maluku adalah GPM dan MUI. Gereja Protestan Maluku (GPM) adalah persekutuan gereja-gereja di wilayah Maluku, mencakup Maluku dan Maluku Utara. Dengan struktur yang terorganisir baik, GPM dapat dijadikan organisasi yang mewakili masyarakat Kristen Maluku. Keputusan Musyawarah Badan Pekerja Lengkap Jemaat Silo tahun 2011 telah menghasilkan rencana tukar-guling atau ganti rugi

Gereja Sumber Kasih di Silale dan beberapa aset lain. Salah satu pertimbangan dalam pengambilan keputusan menyangkut tukar-guling adalah karena gereja tidak mengenal hukum wakaf sebagaimana dalam Islam. Dalam kasus gereja tidak digunakan, maka diserahkan kepada Sinode GPM. Semua gereja, rumah pendeta (pastori jemaat), tanah, dan inventaris apa pun di gereja maupun *dipastori* yang dibelanjakan dengan uang jemaat, telah tercatat sebagai inventaris gereja.

Berbeda ketika melihat hirarkhi masjid. Struktur Masjid Raya tidak membawahi masjid-masjid lain. Dalam hal wakaf pun demikian, Masjid Raya tidak dapat mengatur masjid-masjid lain yang relatif lebih kecil. Kehadiran Majelis Ulama Indoensia (MUI) atau Dewan Masjid Indonesia (DMI) juga tidak merupakan struktur tertinggi pengambilan keputusan terkait masjid. Walau demikian, dalam kasus Ambon secara umum, peran MUI cukup signifikan. MUI menjadi representasi lembaga Muslim yang diakui pemerintah dan memperoleh dukungan masyarakat Muslim. Akan tetapi, untuk kasus rumah ibadah "salah tempat", peran MUI tidak maksimal. Peran tersebut baru dilakoni ketika pertemuan membahas Masjid al-Ikhlas Gang Pos yang diprakarsai oleh Kantor Kementerian Agama Kota Ambon, karena desakan dari nazhir dan masyarakat (lama) Gang Pos.

Lembaga yang dapat mengambil peran adalah Badan Wakaf Indonesia (BWI), yang terbentuk melalui Undang-Undang No. 41 Tahun 2004 tentang Wakaf. Pada UU ini, disebutkan bila terjadi perubahan status benda wakaf (dengan berdasar syariah) karena ditukar, maka harus memperoleh izin tertulis dari menteri atas persetujuan BWI. Nazhir Masjid al-Ikhsan Gang Pos sudah menempuh langkah tukar-guling yang difasilitasi Kemenag Kota Ambon dan sudah mengikuti aturan perundang-undangan. Kemenag Kota Ambon sendiri sudah menyerahkan keputusan tukar-guling kepada Kemenag Provinsi untuk ditindaklanjuti, namun permasalahan tertahan justru ketika berada di tangan Kemenag Provinsi.

BWI sendiri, sejak dibentuk di Ambon, belum memperlihatkan langkah-langkah kongkrit menyelesaikan rumah ibadah "salah tempat" ini. Namun, setidaknya kehadiran BWI dapat menjadi pintu masuk menyelesaikan tukar-guling masjid-masjid "salah tempat". Peran yang sangat menentukan di sini adalah pemerintah, baik melalui Kementerian Agama maupun Pemerintah Daerah. Pemerintah dapat memprakarsai dialog antara lembaga GPM dan BWI dengan melibatkan MUI, karena selama ini dialog MUI dengan lembaga Kristen (GPM) cukup aktif. Peran pemerintah dapat berbentuk: *pertama*, membangun dialog khusus penyelesaian rumah ibadah "salah tempat" antara lembaga dan tokoh dari kedua komunitas. *Kedua*, menghidupkan kembali dialog yang pernah dibangun Nazhir Masjid al-Ikhlas Gang Pos dan Jemaat Gereja Sumber Kasih. Kedua rumah ibadah ini dapat menjadi batu loncatan untuk menyelesaikan rumah-rumah ibadah "salah tempat" lain.

Ketiga, pemerintah mestinya lebih berani lagi mendorong GPM dan BWI memilih dan memilah aturan yang tepat dalam rangka mengambil langkah-langkah penyelesaian yang efektif. Termasuk bagaimana mengganti wakaf/hibah yang tidak mungkin lagi dibangunkan rumah ibadah di sana. Karena Undang-Undang juga membolehkan pengalihan status rumah ibadah. *Keempat*, pemerintah dapat mengganti rugi beberapa rumah ibadah dan di bekas bangunan rumah ibadah itu kemudian dibangun areal perjumpaan dua komunitas untuk mendukung aktivitas pluralisme. Bahwa hidup di Kota Ambon harus saling menghargai perbedaan masing-masing. Di situ juga dapat dipajang beberapa *relief* atau monumen tentang kerusuhan Ambon yang menggambarkan bahwa kerusuhan justru membawa kesengsaraan bagi semua yang bertikai. Di situ juga dapat disebut bahwa bekas rumah ibadah yang telah diubah statusnya sebagai pembelajaran bagi generasi baru.

Dengan dua lembaga di dua komunitas (GPM dan BWI) dan peran pemerintah yang aktif mendorong dialog penyelesaian rumah-rumah ibadah "salah tempat", kita berharap tidak ada

lagi rumah ibadah yang tidak terurus hanya karena jamaah dan komunitas lama telah berpindah. Kerusuhan Ambon telah menyisakan pelajaran bagi kita semua, kita perlu menerima itu sebagai cambuk untuk hidup berdampingan dengan saling menghargai keberadaan di bumi Ambon Manise.

Daftar Pustaka

Abdurahman, Paramita R., 2008. *Bunga Angin Portugis di Indonesia, Jejak-jejak Kebudayaan Portugis di Indonesia*. Jakarta: LIPI Press.

Alwi, Des, 2005. *Sejarah Maluku; Banda Naira, Ternate, Tidore dan Kota Ambon*. Jakarta: Dian Rakyat.

Azuz, Fidaan Husein, 2005. *Changing of Spatial Segregation Due to Social Crisis in the City of Ambon, Maluku Province, Indonesia.* Thesis. Program Studi Teknik Arsitektur. Magister Perencanaan Kota dan Daerah. Double Degree Universitas Gadjah Mada Yogyakarta dan Institute for Housing and Urban Development Studies (HIS) Erasmus University (EUR) Rotterdam.

Bagir, Zainal Abidin, dkk., 2011. *Pluralisme Kewargaan: Arah Baru Politik Keragaman di Indonesia*. Bandung: CRCS dan Mizan, Bandung.

Kadir, Hatib Abdul, 2009. *Bergaya di Kota Konflik; Mencari Akar Konflik Ambon Melalui Gaya Hidup Anak Muda*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Kastor, Rustam, 2009. *Peristiwa Masohi Ancaman Strategis Separatis RMS Yang Sangat Instan*, Tidak diterbitkan.

Klinken, Gerry Van, 2007. *Perang Kota Kecil; Kekerasan Komunal dan Demokratisasi di Indonesia*. Jakarta:Yayasan Pustaka.

Knaap, Gerit J., 1991. *"A City of Migrants: Kota Ambon at the End of Seventeenth Century"*. www.Cornel.edu.com.

Lapian, Adrian, B., 2008. *Pelayaran dan Perniagaan Nusantara Abad ke-16 dan 17*, Jakarta: Komunitas Bambu.

Lestaluhu, Maryam, RL., 1988. *Sejarah Perlawanan Masyarakat Islam terhadap Imperialisme di Daerah Maluku*.Bandung: PT Al Maa'rif.

Mety, Harry, dan Khairul Anwar, 2009. *Prospek Pluralisme Agama Di Indonesia*. Yogyakarta: Institut DIAN/Interfidei.

Ratnawati, Tri, 2006. *Maluku dalam Catatan Seorang Peneliti*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Trijono, Lambang, 2001. *Keluar Dari Kemelut Maluku; Refleksi Pengalaman Praktis Bekerja Untuk Perdamaian Maluku*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Ufi, Antonius Josep dkk., 2012. *Menggali Sejarah dan Kearifan Lokal Maluku*, Cahaya. Jakarta: Pineleng.

Waileruny, Semuel, 2010. *Membongkar Konspirasi di Balik Konflik Maluku*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia

Wakano, Abidin, 2008. "GPM dan Islam dalam Sejarah Sosial Politik", makalah disajikan pada acara Seminar Sejarah Gereja Protestan Maluku. Ambon, GPM Maluku, 10 Oktober 2008.

Membangun Toleransi dari Bawah: Belajar dari Dinamika Hubungan GBI dan Muslim Gang Surya di Kota Banjarmasin

~ Siti Tarawiyah

Latar Belakang

Selama lebih satu dasawarsa terakhir, di berbagai tempat di Indonesia banyak umat agama minoritas mengalami kesulitan di tengah mayoritas umat agama lain. Masyarakat Muslim di Pegayaman, Bali, misalnya, pada batas-batas tertentu, harus rela mengasimilasikan diri dengan budaya Hindu-Bali. Hal ini dilakukan agar tetap mampu bertahan hidup di tengah mayoritas. Masyarakat Wetu Telu di Lombok, penganut sinkretisme, harus bertahan melawan gerakan pemurnian Islam oleh para tuan guru Muslim di Lombok.[1] Hal yang sama juga terjadi di Banjarmasin, Kalimantan Selatan. Jemaat GBI Pasir Mas harus berjuang mempertahankan identitasnya di tengah umat mayoritas, umat Islam.

Banjarmasin, ibukota Provinsi Kalimantan Selatan, dikenal dengan komposisi penduduknya yang mayoritas Muslim. Kalangan minoritas di sana menyimpan kisah perjuangan untuk dapat bertahan di tengah tekanan dan kekerasan yang kadang tidak adil, baik yang dilakukan oleh mayoritas maupun pemerintah. Insiden berdarah 23 Mei 1997,[2] setidaknya,

1 Erni Budiwanti, "Mempertahankan Identitas dan Toleransi Antar Agama: Minoritas Muslim di Lombok dan Bali", dalam Murni Djamal dkk., *Ethno-Religious Conflicts in Indonesia Today: Proceedings of the International Workshop on Ethno-Religious Conflict In Indonesia Today*, 25-27 September 2001, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.

2 Peristiwa ini dikenal dengan Peristiwa Jumat Kelabu. Kerusuhan massal yang menewaskan ratusan warga di sebuah pusat perbelanjaan. Kerusuhan terjadi saat kampanye partai politik.Kerusuhan ini menghancurakan puluhan bangunan di pusat kota. Kota Banjarmasin lumpuh total. Peristiwa ini menjadi kenangan

mengisyaratkan bahwa Kota Banjarmasin menyimpan potensi konflik laten.

Jemaat GBI Pasir Mas adalah salah satu bagian dalam agama Kristen yang hingga saat ini terus berjuang membangun eksistensi komunitasnya. Jemaat Bethel hidup di tengah mayoritas Muslim Banjar. Jemaat Bethel Protestan ini tidak diperhatikan pemerintah. Jemaat Bethel berjumlah sekitar 4.000 jiwa atau hampir 1840 KK (2,5% dari keseluruhan penduduk Kota Banjarmasin). Dengan jumlah tersebut, komunitas ini tidak memiliki gereja resmi sebagai tempat beribadah. Bila dibandingkan dengan komunitas lainnya, jemaat GBI adalah yang termiskin dalam skala kepemilikan rumah ibadah. Gereja Kalimantan Evangelis (GKE), misalnya, memiliki tiga gereja resmi di Kota Banjarmasin. Katolik memiliki enam gereja. Sementara GPIB memiliki tiga gereja. Itu belum termasuk tempat peribadatan tidak resmi yang dilakukan di rumah maupun hotel.

Tempat peribadatan jemaat Bethel adalah rumah, ruko, atau balai pertemuan. Mereka menganggap tempat-tempat itu sebagai gereja. Tanpa bentuk atau simbol agama. Di Banjarmasin, jemaat Bethel memiliki tujuh tempat ibadah yang mereka sebut gereja. Tujuh tempat itu adalah Restoran Nelayan di Veteran yang dipimpin oleh Pdt. Petrus NG; Rumah Pdt. Petrus SUK di Banjar Indah; Rumah Pdt. Frans di Komplek DPR; Ruko di KS. Tubun yang dipimpin oleh Pdt. Freddy; Rumah Adolfina Koemesakh di Pasir Mas; Gereja Bethel Pdt. Ester di RK Ilir; dan Rumah Pdt. Petrus di Pierre Tandean.

Dari tujuh rumah ibadah Bethel tersebut, ada dua rumah ibadah yang telah dikenal warga dan tidak dipermasalahkan: Gereja Adolfina di Pasir Mas dan rumah Pdt. Ester di RK Ilir. Empat lainnya masih "main kucing-kucingan" dengan warga sekitar, atau cenderung terus dipermasalahkan. Satu gereja lagi telah tutup dan pindah karena tekanan lingkungan yang tidak memungkinkan, yaitu rumah pendeta Petrus di Pierre Tendean.

terpahit warga Banjarmasin hingga sekarang. Sebagian warga masih trauma. Peristiwa ini dijelaskan detail dalam Hairus Salim (1997), *Amuk Banjarmasin,* Yayasan Lembaga Bantuan Hukum Indonesia, Jakarta.

Rata-rata tempat tersebut berada di komunitas penduduk Muslim atau area pasar dan perkantoran. Area yang sama sekali tidak kondusif untuk aktivitas ibadah. Oleh karenanya, tidak mengherankan jika komunitas ini memiliki dinamika masalah yang relatif tinggi mengenai rumah ibadah.

Tulisan ini hendak memotret bagaimana dinamika Jemaat Bethel mempertahankan dan membangun eksistensi gereja mereka di tengah mayoritas Muslim dan ketidakpedulian pemerintah. Pembahasan di bawah ini juga melihat relasi dan toleransi yang dibangun minoritas dan mayoritas di Kota Banjarmasin. Tulisan ini diharapkan akan memberikan gambaran hubungan keagamaan minoritas-mayoritas. Menjadi masukan berharga bagi semua pihak untuk mengantisipasi kemungkinan munculnya potensi konflik anarkis yang lebih besar.

Satu Tanah, Beragam Rumah Ibadah

GBI Pasir Mas yang dibahas dalam tulisan ini berada di satu kampung, Kelurahan Pasir Mas, yang mayoritas penduduknya beragama Islam. Tidak jauh dari gereja ini terdapat musala. Keberadaan kedua rumah ibadah dalam satu kampung ini menandai dinamika penting yang dihadapi GBI Pasir Mas. Di bawah ini adalah gambaran tentang tentang situasi dua rumah ibadah tersebut.

Gereja Tanpa Simbol Agama

Kelurahan Pasir Mas, di mana Gereja Bethel ini berada, adalah kawasan yang penduduknya didominasi oleh perusahaan dan karyawannya. Secara geografis, Gang Surya adalah gang kecil yang luasnya kurang dari 2 km^2. Letaknya tersendiri, diapit dua perusahaan. Sehingga, penduduknya tampak seperti sebuah komunitas kecil yang terasing. Oleh karena berada di sebuah kawasan industri, secara sosial, kebanyakan masyarakatnya adalah perantau. Komposisi penduduk Gang Surya terdiri dari beragam suku. Sedikit orang asli Banjar, beberapa Jawa, Bugis, dan Madura. Sebagian besar adalah pekerja perusahaan. Kondisi ekonomi rata-rata penduduk kawasan ini adalah kalangan

menengah ke bawah. Selain itu, gang ini adalah daerah kos-kosan. Mobilisasi keluar-masuk penduduknya sangat tinggi. Sangat sulit dapat mendata populasinya dengan akurat.

Berdasarkan data rata-rata, Gang Surya menampung 134 KK atau 459 jiwa. Dari jumlah itu, sebagian besar (mayoritas) adalah Muslim. Populasi Kristen (Protestan) hanya ada 4 KK, termasuk keluarga Adolfina. Adolfina adalah pemilik rumah ibadah yang saat ini disengketakan masyarakat. Dengan luas yang terbatas, kuantitasnya tinggi, dan posisinya yang terletak di pusat kota, kawasan ini termasuk kategori padat penduduk.

Gereja Bethel adalah sebuah bangunan rumah kayu bertingkat dua. Bentuknya tidak mirip sama sekali dengan gereja. Tanpa lambang atau gambar apapun yang berkaitan dengan agama. Tidak sulit menemukan Gereja Bethel karena gang itu tidak begitu luas. Gereja dengan ukuran 10X7 meter ini berhimpitan dengan rumah lain di sebelah kanan dan kirinya. Bahkan halamannya hanya berukuran 4 meter dengan jalan kecil layaknya gang kelinci, hanya dapat dilalui motor. Apabila berlangsung kebaktian Minggu, halaman rumah Adolfina ini hanya dapat memuat paling banyak 30 unit motor. Para jemaat yang datang belakangan harus memarkir motornya di halaman rumah tetangga. Ada juga yang berjejer di sepanjang jalan, lama-kelamaan menyusahkann pengguna jalan.

Selain letaknya yang tidak kondusif untuk sebuah tempat ibadah, kondisi di dalam rumah Adolfina sendiri juga tidak cukup mendukung untuk kegiatan keagamaan. Bagian bawah rumahnya digunakan untuk kegiatan kebaktian dan berdoa. Sebuah ruangan luas yang dibiarkan tanpa sekat. Hanya ditinggal sedikit bagian belakang yang berfungsi sebagai dapur dan kamar mandi. Bagian atas digunakan untuk kamar tidur dan melakukan aktivitas pribadi pendeta.

Dengan kondisi rumah yang hanya terbuat dari kayu, suara dari kegiatan doa atau kebaktian menggema dan terdengar jelas ke tetangga terdekat. Kegaduhan suaranya karena selain dari nyanyian, juga karena hentakan kaki dan tepuk tangan jemaatnya yang bersemangat. Keadaan di dalam semakin tidak

nyaman jika jumlah jemaatnya sangat banyak. Suasananya menjadi sangat panas dan pengap. Dua unit pendingin ruangan tidak cukup membantu mengatasi pengapnya udara. Namun, hal tersebut tidak menghambat jemaat Bethel Protestan beribadah. Bahkan, kian hari jemaatnya makin banyak. Lambat laun, hal ini mengganggu aktivitas dan kenyamanan para tetangga. Akhir tahun 2009, pasca insiden pelaporan warga, Adolfina menambahkan peredam suara di *hall* gerejanya, supaya suasana ibadah Gereja Bethel tidak lagi menganggu warga sekitar.

Langgar Darul Muttaqin

Sekitar 150 meter dari Gereja Adolfina, tepatnya di depan jalan masuk Gang Surya, berdiri kokoh Langgar Darul Muttaqin. Didirikan pada tahun 1988, langgar yang dikelilingi penduduk Muslim ini, berbeda penampilannya dengan Gereja Adolfina. Langgar Darul Muttaqin berukuran 20x10 meter. Seluruh permukaannnya dilapisi keramik berwarna hijau. Terdapat dua pilar di kanan kirinya. Masing-masing dilengkapi pengeras suara yang mencolok. Terlihat dari jalan raya. Tidak ada pendingin ruangan di dalamnya karena sudah ada jendela-jendela besar. Halamannya sekitar empat meter di setiap sisinya. Sirkulasi udara dan cahaya relatif baik. Udara di dalam langgar pun selalu terasa nyaman. Hanya motor atau mobil yang lalu-lalang dari jalan raya yang sesekali menimbulkan suara bising. Halaman langgar berpagar besi dengan sedikit ukiran kaligrafi Arab. Pagar tersebut juga berfungsi sebagai pembatas antara halaman langgar dan jalan raya depan Gang Surya. Mempertegas fungsi dan simbol rumah ibadah Muslim yang patut dihormati.

Sebagaimana kebanyakan langgar lainnya, selain untuk shalat dan Perkumpulan Yasin, Langgar Darul Muttaqin juga digunakan untuk kegiatan peringatan Hari Besar Islam. Pada bulan Rabi'ul Awwal, misalnya, jamaah Langgar Darul Muttaqin mengadakan acara Maulid Nabi. Pada bulan Ramadhan diisi dengan kegiatan buka bersama sepanjang bulan. Saat Hari Raya Idul Firi dimeriahkan dengan pengumpulan dan pembagian zakat fitrah. Hari Raya Idul Adha lebih meriah lagi. Diadakan penyembelihan dan pembagian daging kurban. Biasanya,

langgar sangat sibuk sedikitnya tiga hari tiga malam menjelang hari raya tersebut. Sebagai bagian dari warga Gang Surya, Adolfina juga berpartisipasi. Sesekali ia mengirimkan beras, uang, atau bingkisan lebaran untuk dibagikan kepada warga sekitar. Semuanya dikelola pihak langgar.

Jarak antara langgar dan gereja cukup dekat. Namun suasananya berbeda jika kedua rumah ibadah tersebut melakukan aktivitasnya. Langgar dengan pengeras suara sangat jelas terdengar setiap waktu shalat, dengan seliweran warga yang akan menunaikan shalat. Sementara gereja Adolfina tidak terdengar suara yang berarti ketika kebaktian, karena menggunakan peredam. Hanya terlihat jemaat yang datang dan sibuk memarkir motor, menandakan sedang berlangsung kebaktian.

Geliat GBI di Tengah Mayoritas

GBI Pasir Mas berdiri tahun 1997. Sebelum pindah dan menetap di kawasan Pasir Mas, dalam kurun waktu tiga tahun, gereja ini telah delapan kali berpindah-pindah. Mereka berpindah-pindah kontrakan setelah beberapa beberapa bulan berjalan. Kepindahan tersebut umumnya karena ada penolakan dari warga setempat. Adolfina juga sempat membeli sebidang tanah di daerah Airmantan, Banjarmasin. Surat-surat perizinan pun diurus. Namun, ketika beberapa pihak mengetahui maksud pembelian tanah tersebut untuk membangun tempat ibadah, proses pun dihentikan. Pemilik tanah menarik kembali penawaran mereka. Hingga kemudian kawasan Pasir Mas menjadi tempat terakhir yang menerima keberadaan Adolfina dan jemaatnya.

GBI Pasir Mas mulanya adalah rumah dengan status kontrak. Rumah ini memang dikhususkan untuk kegiatan persekutuan gereja Bethel. Saat itu bernama *Kepak Sayap Merpati Muda* dan sekolah Minggu anak-anak.[3] Sebelum Adolfina menetap di sana, kegiatan di rumah ibadah tersebut

3 Sekolah Minggu adalah kegiatan pembinaan kerohaniaan untuk anak-anak sejak umur balita hingga kelas enam Sekolah Dasar. Untuk kalangan di atas umur terebut, terdapat lagi pembinaan khusus yang disebut dengan pembinaan remaja di Gereja Bethel Pasir Mas pimpinan Adolfina Koemesakh.

dibina oleh wakil gembalanya, Pdt. Rotherman Sundung, yang tinggal di sana.

Meski berada di kawasan mayoritas Muslim, rumah ibadah ini tidak pernah sepi jemaat. Jemaat yang terdaftar di Gereja Bethel maupun orang luar dari jemaat gereja. Mereka datang bergiliran dengan berbagai keperluan dan hajat. Hal ini karena selain menyediakan pelayanan untuk do'a dan beribadat, pendeta Rotherman dan Adolfina juga melayani terapi penyembuhan[4] dan pelepasan roh.[5]

Selama tujuh tahun, sejak 1997, rumah tersebut berstatus kontrak dari seorang perantau Batak yang juga menganut Protestan. Baru pada tahun 2004, rumah ini dibeli, dipugar, dan dibuat menjadi dua lantai. Semua dilakukan untuk lebih memudahkan aktivitasnya. Jemaat pun semakin bertambah dan menyebar di beberapa tempat yang jauh. Seiring dengan bertambahnya jemaat dan permintaan pelayanan yang makin meningkat, Adolfina, pemimpin gembala, mengkader wakil-wakil gembala baru untuk memenuhi kebutuhan jemaat. Saat ini, Adolfina telah memiliki tujuh perwakilan atau tujuh wakil gembala yang melayani jemaat. Mereka disebar ke berbagai tempat: Banjarmasin Barat, Banjarmasin Timur, bahkan beberapa daerah di luar Banjarmasin.

Gereja Bethel Pasir Mas mengayomi pemeluk Protestan di sekitar daerah Kuin Cerucuk, komplek DPRD, Kelurahan Pelambuan, Handil Bakti, Mantuil, Basirih, dan sekitarnya. Tempat-tempat yang tidak memiliki tempat untuk beribadah secara khusus. Jemaat tersebut rata-rata adalah pendatang dengan berbagai etnis yang beragam. Mereka berasal dari Jawa, Batak, dan sedikit dari Banjar. Mereka bekerja di perusahaan-

4 Menurut Adolfina, gerejanya menerima terapi berbagai penyakit akut yang pada umumnya secara medis sudah sangat sulit bahkan mustahil untuk disembuhkan, seperti penderita kanker atau tumor ganas. Selain itu, gereja ini juga melayani terapi untuk orang-orang yang hilang ingatan, depresi, atau tertekan jiwanya.

5 Yang dimaksud dengan pelepasan adalah bahwa gereja ini memberikan pelayanan kepada jemaat yang jiwanya dikuasai oleh roh-roh tertentu atau *diguna-guna* oleh pihak tertentu, sehingga sikap dan cara hidupnya menjadi tidak terkendali. Roh-roh yang mereka maksud dapat berupa warisan roh leluhur yang datang dan mencoba bersemayam, atau sengaja memang didatangkan oleh seseorang yang berniat jahat, ke dalam tubuh seseorang.

perusahaan yang tersebar di sekitar Pasir Mas. Kawasan ini memang dikenal sebagai kawasan niaga dan perdagangan. Seiring berjalannya waktu, jemaat Gereja Bethel semakin meningkat dan tidak tertampung lagi. Saat ini, sudah ada 300 jemaat yang resmi terdaftar di GBI Pasir Mas pimpinan Adolfina Koemesakh.

Konflik dan Toleransi Diam

Keberadaan GBI di Pasir Mas menyimpan dimensi-dimensi relasional yang berbeda. Pada satu sisi tersirat pola relasi yang damai, tetapi pada sisi lain juga terjadi ketegangan dan konflik. Di bawah ini digambarkan dimensi-dimensi dalam pola relasi GBI Pasir Mas dengan masyarakat sekitar yang mayoritas Muslim.

Gereja yang Membaur

Setiap Idul Fitri jemaat GBI mengumpulkan dana dan membagikan sembako kepada penduduk Pasir Mas. Bekerjasama dengan Ketua RT setempat, Adolfina mendata penduduk setempat yang kurang mampu untuk diberikan bantuan sembako di saat lebaran. Selain membagikan sembako di lingkungan gang, GBI juga memberikan bingkisan kepada para tukang becak atau buruh yang sering mangkal di depan gang. Di samping dalam bentuk sembako, untuk kalangan Muslim di Gang Surya, GBI juga membagikan mukena, baju koko, atau kopiah, untuk keperluan beribadah. Jika ada yang terkena musibah atau bencana, seperti kebakaran, kematian, atau sejenisnya, jemaat GBI Pasir Mas juga memberikan bantuan sekedarnya.

Selain membaur dalam berbagai kegiatan sosial, GBI juga terlibat secara aktif dalam kegiatan keamanan di kampung. Misalnya, ketika terjadi peristiwa kebakaran yang beruntun di daerah ini, penduduk Muslim dan jemaat GBI Pasir Mas secara bersama-sama melakukan doa keliling untuk "membersihkan" kampung. Tentu saja dengan ritual dan kepercayaan masing-masing. GBI juga melibatkan diri dengan kegiatan pemuda. Apabila ada kegiatan pertandingan olahraga persahabatan

dengan kampung lain seperti sepakbola, tenis meja, atau bulu tangkis, jemaat GBI juga membantu, terutama dalam bentuk uang atau membelikan kaos seragam.

Upaya-upaya ini tidak sia-sia. Terbukti dengan hubungan mayoritas-minoritas di Pasir Mas yang berjalan baik. Selama hampir lima belas tahun, keberadaan Adolfina dan GBI tidak pernah memperoleh gangguan yang berarti, secara emosionl atau fisik. Oleh karenanya, ketika ada pemanggilan oleh pemerintah setempat berkaitan dengan aktivitas rumah ibadahnya, Adolfina sangat terkejut. Tidak menyangka.

Parkir: Sumber Konflik

Sejak awal berdiri hingga sekarang, Adolfina dan warga sekitar menyebut tempat tinggal Adolfina sebagai ”rumah ibadah”. Dengan status *rumah ibadah*, masyarakat tidak pernah mempermasalahkan istilah atau pun kegiatan di rumah Adolfina selama bertahun-tahun. Masalah mulai muncul ketika aktivitasnya semakin meningkat dan menganggu kelancaran pengguna jalan di sekitar Gang Surya.

Setiap Kebaktian Minggu, jalan “kelinci” di Gang Surya dipenuhi motor jemaat. Jalan sepanjang hampir 1,5 km hanya menyisakan setapak jalan untuk dilalui warga sekitar yang keluar-masuk. Intensitas yang makin meningkat dan berlangsung reguler memicu pesimisme kalangan Muslim di sekitar gereja Adolfina. Pembicaraan tentang keberadaan gereja yang mengganggu lingkungan di kalangan sesama Muslim mulai mencuat.

> “Ya pastilah banyak yang protes. Bukan hanya warga yang lalu-lalang yang susah kalau ada kegiatan di tempat pendeta, tetangga sekitar yang rumahnya jadi tempat parkir juga selalu marah-marah. Susah naruh jemuran, susah keluar-masuk rumah, anaknya suka *kejedot* motor. Ya, sejak itulah saya pertama kali mengusulkan untuk penataan parkir. Saya bicara dengan Adolfina untuk pengaturan parkir ini. Dia juga sepakat. Waktu pertama itu, anak saya yang membantu. Ya, kata pendeta, kalau ada yang kasih *tip* untuk parkir diterima, sekalian lumayan juga untuk beli

rokok anak saya kan."[6]

Meskipun parkir motor telah dicoba untuk diatur oleh Pak Oyong (pengelola parkir), akan tetapi, banyaknya jumlah motor dengan lahan parkir yang terbatas, tetap saja kemudian menggunakan halaman rumah warga. Akhirnya, upaya ini tetap mengundang omelan warga. Sebatas omelan.

Insiden keamanan justru kemudian muncul dari sesama petugas keamanan kampung. Perebutan lahan parkir menjadi persoalan. Beberapa bulan setelah keluarga Pak Oyong mengelola parkir Minggu di Gereja Adolfina, muncullah Keluarga Suryadi yang juga merasa berhak mengelola parkir. Amat, adik Suryadi, ikut mengatur parkir di area dekat rumahnya, yang hanya berjarak sekitar lima rumah dari rumah Pak Oyong. Dua kubu tersebut mulanya berhubungan baik, namun lambat laun, mulai terjadi gap, memanas, dan berujung pertengkaran.

Rumitnya persoalan parkir di kegiatan kebaktian, menjadikan gereja sebagai sorotan dan dituding sebagai pangkal persoalan kerusuhan kampung. Namun, isu ini hanya sampai di area "bisik-bisik tetangga", tidak ada konflik fisik.

Pemanggilan yang Membelah Persatuan

Persoalan parkir telah menjadi bara dalam sekam antara penduduk dan gereja. Namun, bara hanya tetap bara yang tersimpan dalam sekam. Tidak terbakar apalagi meledak. Hal itu karena hubungan baik yang telah terbina lama. Bertahun-tahun. Peran gereja yang juga terlibat dalam kehidupan sosial warga sangat besar nilainya dalam memupuk hubungan baik tersebut.

Hubungan baik yang sudah lama terbina lama ini ternyata kemudian memanas. Kemarahan penduduk Muslim disebabkan oleh selebaran.[7] Selebaran untuk kalangan sendiri yang berisi

6 Wawancara dengan Bapak Oyong (Buyung), 72 tahun, wiraswasta, pada hari Rabu, 26 Juni 2013, Banjarmasin.

7 Meskipun selebaran tersebut dibagikan hanya untuk kalangan sendiri. Namun, ketika ada salah satu masyarakat sekitar yang menemukanya secara tidak sengaja, maka mereka mulai resah dan mudah terprovokasi. Penggunaan istilahnya bukan lagi *rumah ibadah* seperti yang selama ini mereka kenal, tapi telah berstatus *gereja.* Beberapa selebaran tersebut, awalnya, berserakan tanpa sengaja di halaman rumah

ajakan untuk bergabung dengan komunitas GBI Pasir Mas di tempat Adolfina tersebut. Penyebutan nama GBI Pasir Mas ditambah dengan "di tempat Adolfina" menyulut kemarahan warga. Selama ini, warga tidak tahu kalau ternyata tempat ibadah tersebut adalah gereja.

Memang ada perbedaan penamaan terhadap bangunan tersebut. Selama ini, warga menyebut tempat Adolfina sebagai *tempat ibadah*, karena fisiknya memang berbentuk rumah tinggal, tanpa simbol atau tanda keagamaan. Menurut Adolfina, istilah *gereja* hanya diperuntukkan untuk kalangan internal jemaat. Terhadap penduduk sekitar, Adolfina menyatakan bahwa tempat tinggalnya adalah *rumah ibadah*. Bukan gereja. Maka, wajarlah keadaan menjadi memanas ketika salah satu warga menemukan selebaran tersebut. Meskipun hanya diperuntukkan bagi kalangan sendiri, penyebutan rumah Adolfina sebagai GBI Pasir Mas adalah hal yang tidak dapat diterima warga. Penggunaan istilah inilah yang kemudian memicu penentangan yang memanas di Gang Surya.

> "Masa mbak, kalau ada kawan yang tanya rumah saya di mana, saya harus jawab, "itu, disebelah gereja". Padahal saya kan Muslim. Ini juga daerah semuanya Islam. Lagi pula kalau sembahyang, mulai dari pagi, siang, bahkan tengah malam itu mereka ribut sekali.[8]

Pada bulan Maret 2009, berbekal 132 tandatangan masyarakat dan Ketua RT 36 Gang Surya, Abdul Aziz, ketua RT yang menjabat saat itu, melayangkan surat keberatan kepada Kementerian Agama Provinsi Kalimantan Selatan dan ditembuskan ke Kecamatan Banjaramasin Barat, Polsek Banjarmasin Barat, dan Koramil setempat.

Abdul Aziz mengakui, selama ini hubungan mereka dengan Adolfina dan keluarganya sebenarnya sangat baik. Adolfina dan menantunya bahkan sering berkunjung ke rumahnya, meskipun tidak dalam rangka lebaran atau sejenisnya. Namun

---

Adolfina. Kemudian selebaran itu diambil anak-anak untuk mainan pesawat kertas. Lantas ditemukan oleh salah satu warga dan diberikan kepada ketua RT.

8 Wawancara dengan Julaikha, 36 tahun, warga RT. 36,Gang Surya,pada hari Sabtu, 12 Desember 2009, di Banjarmasin.

ia juga mengakui, memang rumah ibadah tersebut sudah sangat menganggu ketenteraman warga. Atas pertimbangan itulah, maka dia harus bersikap.

> "Kalau kebaktian memang jalannya jadi macet, mbak. Gereja itu memang sudah bertahun-tahun di sini, tapi kami di sini sangat toleran, tidak pernah kita ribut-ribut. Kalau kemudian saya melayangkan teguran dalam bentuk surat, bukannya saya diprovokasi, tapi semua warga memang sudah resah. Saya hanya mendengar dan mempertimbangkan masukan pihak-pihak lain. Lagi pula, mereka itu harus waspada, mbak. Ini kan pemukiman Muslim, mana boleh ada gereja. Itu orang FPI sering sekali telepon saya, mereka mau serang gereja itu.Hanya saya saja yang tahan. Kalau bukan kita mbak, hancur sudah gereja itu oleh FPI. Mereka bilang, kapan saja saya mau, mereka dapat datang membantu mengusir para jemaat tersebut. Ini saya ditelepon terus sama mereka *nih*."[9]

Sebulan sejak surat keberatan tersebut dilayangkan, Adolfina pun dipanggil. Dalam laporan keberatan yang mereka kirimkan, dua poin utamanya dituliskan dua hal: tidak adanya pemberitahuan kepada warga sekitar tentang pendirian gereja tersebut dan aktivitas yang dilakukan jemaat di sana sangat menggangu warga sekitar yang mayoritas Muslim.Waktu itu, Adolfina mengaku sangat terkejut. Menurutnya, selama sepuluh tahun lebih ia berada dan beraktivitas bersama jemaatnya di kawasan itu, tidak pernah ada insiden apa pun, baik emosional maupun fisik.

Ketika dipanggil ke kecamatan, Adolfina dihadapkan dengan KUA. Ia sempat terkejut, kenapa persoalan tempat ibadah harus dibicarakan dengan Kepala Kantor Urusan Agama. Bukan dengan pihak lain yang lebih berkompeten, dengan FKUB, misalnya. Singkatnya, pembicaraan tertanggal 13 Juni 2009 antara Adolfina dengan pihak KUA tersebut meminta agar aktivitas ibadahnya tersebut dihentikan. Pihak Adolfina menyatakan ketaatan dan kesediaannya menghentikan kegiatan tersebut. Akan tetapi, ketaatan dan kesediaannya itu ada syaratnya. Adolfina ingin agamanya dianggap sebagai

9 Wawancara dengan Abdul Aziz, 67 tahun, ketua RT 36 Gang Surya, Kamis, 10 Desember 2009. Banjarmasin.

bagian dari agama yang diakui keberadaannya berdasarkan Undang-Undang. Adolfina dan GBI berharap pemerintah memberikan alternatif ganti tempat yang legal, aman, dan layak untuk beribadah.

> "Saya sempat kaget, kok saya diketemukan dengan kepala KUA. Bahkan saya sempat bertanya sambil bercanda, memang siapa yang mau dikawinkan, Pak? Intinya pada pertemuan itu *sih* pihak kecamatan meminta agar kami menutup dan menghentikan kegiatan ibadah yang berlangsung karena alasannya tempat kami ada di mayoritas Muslim, dan yang beribadah di sana adalah orang luar semua. Saya katakan, *pertama*, beribadah itu adalah kebutuhan buat kami, mungkin kami dapat saja tidak dapat makan, tidak dapat minum untuk beberapa saat. Namun, kami tidak dapat hidup bila tidak dapat beribadah. Lagi pula, tempat ini selain telah ada selama waktu yang sangat lama, lebih dari sepuluh tahun dan sudah sangat menyatu dengan masyarakat di sana. Kriminalisasi di Banjarmasin sangat tinggi *lho*, Mbak. Kami melakukan terapi dan pembinaan terhadap anak-anak muda yang bermasalah seperti ketergantungan narkoba atau yang baru keluar dari penjara. Saya juga katakan, apabila pemerintah menginstruksikan kami untuk pindah, kami akan pindah, asal kami diberikan alternatif tempat yang resmi. Apabila kami disuruh pindah ke kantor Pemda, kami akan pindah kesana. Apabila kami disuruh beribadah di tanah lapang, kami akan lakukan, karena ajaran kami menyatakan bahwa kami harus taat kepada pemerintah,"[10]

Oleh karena pihak kecamatan tidak dapat memberikan jalan keluar, permasalahannya lalu dilimpahkan kepada Pemerintah Kota, dengan melibatkan pihak-pihak yang lebih berkompeten.

Setelah lima pekan, tepatnya 14 Agustus 2009, Adolfina dipanggil lagi. Kali ini oleh pihak Pemerintah Kota. Panggilan kedua masih berkaitan tentang aktivitas rumah yang ia pimpin. Selain Adolfina dan Pemerintah Kota, pertemuan tersebut dihadiri oleh Dinas Tata Kota, Departemen Agama, pengurus FKUB, dan warga sekitar.

10 Wawancara dengan Adolfina Koemesakh, Pendeta, 64 tahun, pada hari Sabtu, 12 Desember 2009, di Gang Surya, Banjarmasin.

Pada pertemuan tersebut, masyarakat menyatakan keberatan dengan adanya aktivitas ibadah. Di samping karena jumlah jemaat yang sangat banyak, sehingga suaranya menjadi sangat gaduh, juga kondisi parkirannya yang padat sudah sangat menganggu aktivitas umum masyarakat sekitar. Dan yang terpenting, menurut mereka, tidak boleh ada gereja di pemukiman Muslim. Kelompok ini terdiri dari pengurus masjid (Haji Abdullah dan beberapa pengurus lain), pengurus kampung (Surhadi), dan beberapa warga setempat.

Selain masyarakat penentang keberadaan gereja, hadir pula pihak pendukung keberadaan gereja. Suryadi dan kawan-kawannya, dengan sangat tegas, menyatakan dukungannya terhadap keberadaan gereja pada forum pertemuan tersebut. Ia juga menegaskan bahwa Adolfina adalah penduduk asli dan telah tinggal lama di Gang Surya, seperti juga dirinya. Para penduduk asli Gang Surya tidak pernah punya masalah atau menentang kegiatan Adolfina. Yang tidak suka hanyalah orang-orang baru yang *sok* berkuasa di kampung tersebut.[11]

Pemanggilan pengurus gereja oleh pemerintah setempat tersebut membuat kelompok pendukung dan penentang semakin terlihat jelas. Keluarga Suryadi menjadi pihak pendukung gereja. Sedangkan aparat RT dan langgar berada di pihak penentang. Ketegangan kemudian justru terjadi antarwarga sendiri. Sama-sama Muslim.

Bertahan di Tengah Mayoritas

Proses Izin Berbelit

Berdasarkan hasil pertemuan di Kantor Walikota, Adolfina direkomendasikan untuk mengurangi jumlah jemaat, agar aktivitasnya tidak menganggu lagi. Ia juga diharuskan mengurus izin kegiatan ibadah di tempat tersebut dengan tenggat waktu selama dua tahun. Apabila tidak dapat diselesaikan, maka pemerintah akan menutup dan mengalihkannya ke tempat lain yang lebih layak.

11 Wawancara dengan Bapak Buyung, 72 tahun, wiraswasta, Rabu, 26 Juni 2013 Banjarmasin.

Pihak GBI mengapresiasi rekomendasi pemerintah dan segera meresponsnya. Untuk mengurangi jumlah jemaat, GBI membagi aktivitas kebaktian Minggu menjadi dua kelompok. Kelompok pertama dilakukan tetap di rumah ibadah Adolfina, sedang kelompok lainnya menyewa tempat di hotel Kuripan, Jl. A. Yani, Kota Banjarmasin.

Berkaitan dengan izin kegiatan ibadah, persyaratan persetujuan 60 jemaat gereja Bethel dan 90 KK sekitar mulai dikumpulkan. Dibantu oleh beberapa warga Muslim sekitar, KTP warga dikumpulkan untuk membantu perizinan gereja. Menurut Adolfina, saat itu ada sekitar 291 warga yang bersedia memberikan KTP-nya untuk mendukung keberadaan gereja. Respons yang menurut Adolfina sangat positif pasca pemanggilan.

Di tingkat RT, lurah, dan camat, semuanya berjalan lancar. Rumah Adolfina dibolehkan tetap beroperasi, meskipun izin bangunan awalnya hanya rumah tinggal. Solusinya, tempat itu tidak dijadikan gereja dan harus tanpa simbol agama. Di pihak RT 36 Gang Surya, Surhadi, menyatakan bahwa keberadaan rumah Adolfina bukan masalah. Keberadaannya memang sudah sangat lama dan tidak menimbulkan gangguan lingkungan yang berarti.

> "Ya, yang namanya beribadah itu *kan* hak orang, dan juga dilindungi negara, kita itu namanya toleransi *lah*. Lagi pula *kan* kasihan, kata pendetanya, mereka juga sudah cari-cari di tempat lain, tapi tidak ada yang bersedia dibuat tempat ibadah. Jadi ya tidak apa-apa, silahkan saja mereka beraktivitas seperti biasa, *orang* mereka juga lama di sini. Asal saja mereka tidak pasang salib di depannya atau simbol-simbol agama. *Kan* itu bukan gereja. Ya, anggap saja kalau kita seperti Muslim itu, mereka *yasinan* atau *selamatan*. Jadi itu hak mereka untuk melaksanakannya. Terkadang kami juga melindungi, kalau ada misalnya orang Polsek yang datang, tanya-tanya, kita bilang ya, tidak ada masalah dengan rumahnya Pendeta Adolfina. Pernah juga ada yang mau laporkan ke FPI. Waduh, saya marah itu. FPI kalau datang *kan* dapat bikin rusuh. Jangan sampai nanti kampung saya ini ada perkelahian atau pembakaran

yang anarki. Kita semua juga yang pusing."[12]

Pasca dialog terakhir dengan Walikota Banjarmasin, pada 2009, sebenarnya saat itu pemerintah berjanji akan memberikan areal khusus bagi jemaat GBI Pasir Mas untuk beribadah. Namun, empat tahun pasca janji tersebut, relokasi tidak pernah dipenuhi. Sehingga, Adolfina sendiri merasa "digantung" dengan kondisi yang ada. Karena tidak ingin peristiwa pemanggilan tahun 2009 terjadi, Adolfina kerap secara periodik datang ke kelurahan dan kecamatan, mengkonfirmasi kepengurusan izin yang berjalan lambat. Namun, menurut Adolfina, masyarakat cukup toleran dan tidak mempermasalahkan keterlambatan izin tersebut.

> "Saya sudah bilang sama lurah, camat juga, kalau izinnya belum dapat selesai. Tapi puji Tuhan malah mereka baik, katanya, ibu yang penting ibadah saja, jangan pikirkan yang lain. Jadi, kalau RT, lurah, atau camat, sebenarnya tidak ada masalah. Yang susah itu di Kemenag sama Tata Kota. Ya, saya juga bingung, kata jemaat yang ngurus, masalahnya ada saja, kalau di Kemenag, katanya KTP–nya itu dikatakan tidak asli. Ya, di sini kan susah juga, banyak pendatang, padahal KTP-nya betul, tapi karena lama sekali prosesnya, orangnya yang bersangkutan sudah pindah, lalu KTP-nya dianggap tidak dapat digunakan. Kalau di Tata Kota, mereka bilang, karena ada langgar sebelah saya, rumah ibadah terlalu dekat tidak boleh. Padahal saya sudah izin sama pengurus langgar, mereka juga tidak masalah. Jadi kami berjalan seadanya saja."[13]

Meskipun berjalan empat tahun tanpa gangguan berarti, Adolfina dan jemaatnya tetap mengurus segala izin yang disarankan. Di tingkat RT, kelurahan, dan kecamatan, izin untuk tempat ibadah tidak mengalami hambatan. Hanya saja menurut Adolfina, urusannya stagnan di Kemenag dan Tata Kota. Hingga kini, tidak ada kepastian relokasi atau perizinan rumah ibadah Adolfina. Akan tetapi, ia menilai, rumah ibadahnya termasuk "tidak bermasalah" karena masyarakat sekitar toleran dan tidak ada respons negatif. Apalagi jika dibandingkan dengan gereja-

12 Wawancara dengan Surhadi, 54 tahun, ketua RT dan pengusaha, Banjarmasin, 08 Maret 2013.

13 Wawancara dengan Adolfina Koemesakh, Pendeta, Banjarmasin, 04 Maret 2013.

gereja Bethel yang lain. Gereja Bethel lainnya jauh lebih berat perjuangannya dalam membangun eksistensinya di tengah lingkungan Muslim.

Menghilangkan Simbol Agama

Ketika jalur resmi berkaitan dengan perizinan lingkungan dan dinas terkait stagnan, Adolfina tidak lantas diam. Ia juga mengambil jalur alternatif dalam rangka mempertahankan eksistensi rumah ibadahnya. Upaya yang dilakukannya adalah, dengan jalur "pendekatan kultural". Hal pertama yang dilakukan Adolfina adalah menghilangkan semua simbol yang berkaitan dengan gereja di rumahnya. Salib, gambar, podium, dan semua yang berkaitan dengan simbol ibadah peribadatan kaum Nasrani di-"gudang"-kan. Hanya akan dikeluarkan jika kegiatan ibadah dilaksanakan. Di dalam maupun di luar rumah.

> "Kalau di luar *kan* dari dulu memang tidak ada simbol-simbol agama. Sekarang di dalam rumah pun kami juga tidak memasang. Jadi, kalau ada tetangga atau kawan-kawan Muslim yang bertamu, mereka jadi lebih nyaman, dan tentunya juga menjaga agar tidak ada sentimen lagi dari lingkungan sekitar."[14]

Bagi Adolfina, menghilangkan dan kemudian membersihkan rumah ibadahnya dari simbol agama bukan hanya karena tuntutan lingkungan yang sebagian besar adalah Muslim, atau karena ketakutan akan sentimen yang negatif, akan tetapi, penghilangan dilakukan adalah karena memang ia sendiri tidak begitu mementingkan simbol keagamaan. Jadi, ketika ada tuntutan mengharuskannya menghilangkan simbol agama, dengan lapang hati Adolfina melakukannya.

> "Bagi kami, tidak begitu penting juga memasang simbol salib dan sebagainya. Yang terpenting kita sudah "menyalibi" hati kita. Bagi kami, ada tempat untuk berkumpul dan beribadah. Itu yang terpenting. Persoalan nama, apakah dengan penyebutan gereja atau rumah ibadah, apakah harus ada *hall*, ber-AC, menara dengan lonceng dan salib besar, itu tidak perlu. Bahkan secara pribadi, kami

14 Wawancara dengan Adolfina Koemesakh, Kamis, 02 Mei 2013, Pendeta, 58 tahun, Banjarmasin.

> sendiri tidak mengharapkan akan ada bangunan bentuk gereja untuk kami beribadah. Karena terlalu fokus pada hal tersebut terkadang membuat kami kehilangan esensi ibadah itu sendiri. Ajaran Bethel memang seperti itu. Jadi, dari sekitar 7 gereja yang tergabung dalam GBI yang ada di Banjarmasin, semuanya tidak ada salib didepannya, juga tidak berbentuk seperti bangunan gereja. Bahkan, Gereja Bethel yang ada di Lok Lahung, daerah pedalaman Paramasan, bentuknya cuma seperti balai pertemuan saja. Tidak ada papan nama gereja, padahal penduduknya sebagian besar *ya* Protestan. Jadi, memang tidak ada cita-cita kami untuk bangun gereja.Ya, yang paling kami harapkan setidaknya kami punya lahan parkir yang layak untuk menampung jemaat jika kebaktian, dan tidak menganggu warga lagi."[15]

Hal terpenting lainnya yang dilakukan gereja Bethel adalah dengan "mempertegas" istilah yang digunakan. Jika dulu, misalnya, sebagian warga mengenal dengan rumah ibadah. Ada juga yang menggunakan istilah gereja untuk menyebut rumah Adolfina. Saat ini, ia menggunakan nama "Perkumpulan Jemaat Nasrani Bethel Pasir Mas", untuk penyebutan resmi jika berkomunikasi dengan warga dan aparat kampung.[16]

Adolfina juga mulai sangat hati-hati dengan undangan, selebaran, atau pamflet yang berkaitan dengan kegiatan gereja. Jika diperlukan, untuk ibadah atau pertemuan, ia tidak lagi mencetak dalam bentuk *hard copy* seperti yang dilakukan sebelumnya. Namun hanya ditampilkan dalam bentuk slide saja dalam ruangan.

> "Dengan kejadian kemarin, sekarang kami lebih mengutamakan pendekatan yang istilahnya *kultural*. Jadi, kalau memaksakan di perizinan, bikin HO, surat izin ibadah, itu malah memperkeruh suasana. Jadi, pengalaman-

15 Wawancara dengan Pendeta Gilbert, 41 tahun, pada hari Kamis, 02 Mei 2013, Banjarmasin.

16 Sebelumnya, penyebutan untuk rumah ibadah Adolfina beragam. Adolfina sendiri kadang juga tidak konsisten menggunakannya. Sesekali ketika berurusan berkaitan dengan izin lingkungan, ia menggunakan istilah "rumah tinggal" atau "rumah ibadah". Bahkan, ketika ia membagikan *parcel* untuk masyarakat ketika lebaranbeberapa tahun lalu, dalam kartu ucapannya menggunakan istilah "Gereja Bethel Pasir Mas", yang sempat mengundang protes beberapa warga dan mengembalikan *parcel* tersebut ke ketua RT yang mendistribusikannya.

> pengalaman kawan yang lain, kita menjalin hubungan yang baik saja dengan masyarakat. Tidak ada simbol agama lagi di gereja. Sekarang, saya kalau kumpul dengan orang-orang kampung, saya bilang *anggap ja pa ae, rumah kami ini perkumpulan Jemaat Nasrani Bethel Pasir Mas lain gereja* (sebut saja rumah kami ini adalah tempat perkumpulan jemaat Nasrani Bethel Pasir Mas, bukan Gereja), kita juga sangat hati-hati dengan selebaran, kalau ada yang harus disebarkan kepada jemaat, kami menggunakan slide saja. Tidak ada lagi fotocopy, supaya tidak berceceran dan bikin rusuh. Ya, yang penting hubungan baik dengan masyarakat sekitar *lah*."[17]

Beragam Gereja Berbeda Cara

Dari sekitar 200-an KK Muslim di Gang Surya, mereka memiliki pandangan dan sikap berbeda-beda dalam menyikapi keberadaan GBI di lingkungannya. Setidaknya, ada tiga kelompok pandangan: centeng gereja, kelompok status quo, dan kelompok kontra.

a. Kelompok Pendukung: Sahabat/Centeng Gereja

Selain jemaat di gerejanya, dalam berkomunikasi dengan lingkungannya, Adolfina biasa dibantu beberapa Muslim yang dikenal memiliki kedekatan dengan gereja. Sedikitnya ada sekitar 3 KK Muslim yang menjadi mediator dalam hubungan gereja dengan masyarakat, aparat, dan langgar. Adolfina menyebutnya mereka sebagai *sahabat*. Setidaknya dalam beberapa peristiwa dan kegiatan kampung yang melibatkan gereja, mereka selalu mendampingi dan membantu Adolfina. Pemugaran rumah ibadah dan pengurusan IMB, misalnya, dibantu oleh Anang Toni, salah satu wakil RT saat itu.

Penataan parkir, perluasan area, dan pembelian beberapa rumah warga untuk keperluan parkir dibantu oleh keluarga Pak Oyong, tetanggga kiri Adolfina. Selain itu, Pak Oyong juga menjadi perwakilan gereja untuk mendistribusi sembako dan bantuan *parcel* untuk warga pada setiap lebaran.

17 Wawancara dengan Pendeta Gilbert, Kamis, 02 Mei 2013, 41 tahun, Banjarmasin.

Satu lagi adalah keluarga Suryadi. Peran Suryadi ini bahkan lebih strategis. Ia menjadi salah satu orang yang membela Adolfina ketika dalam proses pemanggilan oleh walikota. Selain itu, ia juga yang mengatur parkir setiap kebaktian, agar tidak menganggu aktivitas warga. Suryadi adalah mediator Adolfina ketika pihak gereja terlibat dalam pembentukan koperasi kampung. Ia bersedia secara rutin mengantarkan bantuan gereja ke Langgar Darul Muttaqin. Berupa sembako atau uang. Atas semua itu, merekalah yang disebut Adolfina sebagai sahabat, hingga Adolfina juga menyekolahkan salah satu anak keluarga Suryadi hingga tamat SMP.

Berbeda dengan Adolfina, beberapa tetua warga Gang Surya, terutama kelompok penentang keberadaan gereja, mempunyai panggilan berbeda untuk sahabat-sahabat Adolfina tersebut. Mereka menyebutnya sebagai "centeng gereja". Disebut *centeng* karena tiga orang tersebut dianggap membantu Adolfina hanya karena dibayar.

Anang Toni, misalnya, disebut bersedia membantu gereja karena ia dibayar cukup banyak. Anang Toni dinilai mata duitan. Rela urus sana-sini asal duitnya sepadan. Keluarga Oyong dekat dengan gereja karena pihak gereja-lah yang paling bersedia membeli petak demi petak tanah Oyong dengan harga tinggi. Oyong juga dinilai suka menggelapkan sumbangan sembako dan parcel gereja dengan membagikannya ke keluarga dekat Oyong, yang tinggalnya di luar Gang Surya.

Aktor penting lain adalah Suryadi. Ini yang paling kentara. Ia dinilai hidup dari duit parkir kegiatan gereja. Dari hasil parkir kegiatan kebaktian. Jumlahnya tentu tidak sedikit. Warga juga pernah curiga ketika bantuan beras yang diberikan gereja untuk langgar yang sampai hanya satu karung. Padahal, informasi sebelumnya, gereja memberi sebanyak dua karung. Gereja juga pernah membantu *meubelair* untuk koperasi warga. Belakangan, Suryadi, yang dipercaya menyampaikan sumbangan gereja, hanya membelikan meubel bekas. Yang paling ekstrim, terjadi adu pukul antarsesama penjaga malam. Pemicunya karena baju koko yang dibagikan Suryadi dari pihak gereja. Jumlahnya tidak

sesuai dengan jumlah penjaga malam yang ada. Adu mulut pun terjadi. Ada yang tersinggung. Perkelahian pun tak terelakkan. Gereja lagi-lagi menjadi sorotan.

Memang, salah satu pihak yang dikenal baik oleh gereja adalah keluarga Bapak Buyung atau dikenal warga dengan Pak Oyong. Pak Oyong telah tinggal lebih dari dua puluh lima tahun di Gang Surya. Sehingga kerabat Pak Oyong sekitar empat hingga enam rumah di Gang Surya. Keponakan, anak-menantu, dan saudaranya. Pak Oyong dikenal memiliki hubungan baik dengan Adolfina dan komunitas jemaat Bethel. Ia sejak awal sudah membantu kepengurusan izin pemugaran rumah Adolfina. Itulah pertama ia merasakan sentimen warga. Namun, atas sikapnya itu, bapak Oyong mempunyai alasannya sendiri.

> "IMB yang saya uruskan waktu itu untuk rumah tinggal. Mereka tidak pernah bilang untuk ibadah. Kalau untuk keperluan mereka ibadah, *ya* tidak mungkin *lah* saya mau. Lagi pula, Anda bayangkan saja, kalau orang Banjar itu mau pugar rumah, mana ada yang perduli soal izin atau persetujuan tetangga kanan-kiri. Nah, kalau Adolfina, dia warga negara yang baik. Pugar rumah saja mengurus izin sampai ke lurah. Urusan yang seperti itu *kan* kita wajib saling membantu. Orang Muslim itu harus berbuat baik sepanjang tujuannya adalah kebaikan."[18]

Selain berkaitan dengan izin bangunan rumah Adolfina dan pembagian parcel dari gereja, yang paling mencolok adalah langkah Pak Oyong menjual petak demi petak tanah dan rumah-rumah kosnya di Gang Surya. Bukan hanya berkaitan dengan persoalan ekonomi, tapi menjual tanah kepada pihak gereja. Bagi sebagian masyarakat Gang Surya, ini adalah indikasi dukungan untuk eksistensi dan perluasan gereja di kawasan Muslim Gang Surya.

> "Yah kenapa jualnya ke gereja, Mbak. Bolehlah dia jual menjual karena itu memang tanahnya, tapi sudah jelas sekali, itu untuk keperluan perluasan gereja. Yang mau beli mahal *ya* memang gereja. Mana ada kalau warga biasa

18 Wawancara dengan Bapak Oyong, 72 tahun, wiraswasta, pada hari Rabu, 26 Juni 2013, Banjarmasin.

> mau beli tanah di atas harga pasaran. Ya, ujung-ujungnya memang duit, tapi ini *kan* namanya mendukung pendirian gereja di perkampungan Muslim."[19]

Sikap Pak Oyong ini tidak disukai warga. Ia dihindari oleh beberapa warga, terutama yang menentang keberadaan gereja. Sebagai yang "tua" di kampung, Pak Oyong tak pernah lagi dilibatkan dalam beberapa kegiatan kampung dan langgar. Sudah dua tahun ia tidak lagi menjadi panitia dalam pengelolaan sumbangan Pemda untuk Gang Surya. Tidak lagi menjadi salah satu pengurus RT atau RW. Tidak lagi menjadi panitia qurban di Langgar Darul Muttaqin**.** Ia dicap menjadi salah satu "centeng gereja".

Suara miring warga tentang dirinya ini, menurut Pak Oyong, hanyalah kesalahpahaman. Persoalan bisnis tidak dapat lalu diasosiasikan mendukung keberadaan gereja.

> "Soal jual beli ini murni persoalan bisnis. Mereka punya uang, saya perlu duit. Kalau ada yang bilang saya mendukung pendirian gereja, itu bohong. Nabi sendiri kan pedagang, pebisnis, yang biasa melakukan jual-beli dengan bukan orang Islam. Yang penting halal, tidak menganggu punya orang lain."[20]

Ia dengan tegas menyatakan menolak keberadaan gereja di perkampungan Muslim Gang Surya. Namun, ia sangat hormat terhadap sosok Adolfina yang baik dan santun kepada seluruh warga. Ia menghormati Adolfina secara pribadi, namun menolak keberadaan gereja secara institusi.

> "Kalau Anda tanya bagaimana sikap saya terhadap keberadaan gereja, ya pastilah dengan tegas saya nyatakan saya menolak. Mana boleh ada gereja yang semua penduduk sekitarnya adalah Muslim. Tapi, *ya* namanya, Pak RT sekarang ini saya bingung juga. Tidak dapat tegas. Seharusnya ia harus mengambil sikap yang jelas. Ini di kampung saja jarang, bagaimana dapat mengurus warga. Taruhan, kalau kami voting di sini, pastilah, tidak akan ada warga yang setuju adanya gereja. Orang kita Muslim

19 Wawancara dengan Surhadi, 54 tahun, ketua RT dan pengusaha, pada 08 Maret 2013, Banjarmasin.

20 Wawancara dengan Bapak Oyong, 72 tahun, wiraswasta, pada hari Rabu, 26 Juni 2013, Banjarmasin.

> semua. Nah, itu kan kurang apalagi. Kita punya alasan kuat untuk menolak gereja. Tapi ya, persoalannya, warga ini suka lempar batu sembunyi tangan. Suka masing-masing mundur. Suka cuci tangan kalau sudah menghadapi masalah. Kalau RT tidak berani bersikap, saya siap maju ke depan. Angkat saya jadi RT seminggu saja. Saya selesaikan urusan gereja. Kalau sudah selesai, saya mundur."[21]

b. Kelompok Penentang

Kelompok lainnya di Gang Surya yang cenderung menentang keberadaan gereja Bethel adalah yang bekerja sebagai aparat dan pengurus langgar. Dibandingkan dengan ketua RT sebelumnya, ketua RT sekarang (Surhadi) dan ketua langgar (H. Bakri) menjaga jarak yang cukup signifikan dengan gereja.

> "Selama menjadi ketua RT di sini, saya memang sama sekali tidak pernah ke gereja di belakang itu. Sama sekali. Ibu Adolfina *sih* pernah ke sini. Dua atau tiga kali. Untuk menanyakan KTP rasanya. Cuma itu.Ya, untuk keperluan apa juga saya harus ke gereja itu. Lagi pula, kalau pun ada, saya memang tidak akan ke sana. Kalau dilihat masyarakat saya kesitu, nanti jadi fitnah yang tidak baik. Apalagi saya RT di sini, nanti ada yang bilang saya pro gereja lah, atau lainnya. Jadi, saya memilih netral saja. Kalau ada keperluan, Bu Adolfina kita bantu sedapatnya.Tapi saya juga tidak ke gereja biar masyarakat tidak resah. Yang penting, aman lah kampung ini. Kalau ada apa-apa *kan* saya juga yang repot, malu lagi."[22]

Baru setahun kemarin ketua RT bersedia mendistribusi *parcel* bantuan gereja kepada warga Gang Surya. Ketua RT sebelumnya, Abdul Aziz, setiap tahun bukan hanya membantu distribusi *parcel*, tapi juga bekerjasama dengan gereja untuk banyak kegiatan kampung. Karena itulah, Adolfina sendiri merasa, ketua RT sekarang tidak begitu kooperatif, bahkan terkesan kurang senang dengan keberadaan gereja.

---

21 Wawancara dengan Bapak Oyong, 72 tahun, wiraswasta, pada hari Rabu, 26 Juni 2013 Banjarmasin.

22 Wawancara dengan Surhadi, 54 tahun, ketua RT dan pengusaha, pada 08 Maret 2013, Banjarmasin.

> "Ya RT sekarang aneh juga. Saya jarang *ngobrol* dengan dia. Bertemu juga sangat jarang. Kami kalau perlu apa-apa biasanya dibantu oleh warga yang lain untuk komunikasi. Kemarin-kemarin dia tidak bersedia bantu-bantu. Tidak suka sepertinya."[23]

Surhadi dan para penentang lainnya tidak pernah berkomunikasi dengan Adolfina. Mereka menolak bekerjasama secara langsung dengan gereja. Mereka menyimpan bukti selebaran gereja dan tanda tangan penolakan warga. Akan tetapi, hingga saat ini, kelompok ini belum pernah menunjukkaan perlawanan atau sikap menentang yang agresif berkaitan dengan keberadaan gereja. Satu-satunya sikap menentang paling agresif yang pernah dialami Gereja Bethel di Gang Surya adalah pemanggilan oleh aparat. Sementara Adolfina sendiri tidak pernah merasakan tekanan masyarakat sekitarnya secara langsung.

Ketegangan Berujung Keharmonisan

Elaborasi di atas memberikan penjelasan bahwa hubungan minoritas-mayoritas di Gang Surya, dan pada titik tertentu, pernah mengalami ketegangan. Bahkan sudah mewujud dalam bentuk konflik nyata. Pelaporan keberadaan gereja (bukan rumah ibadah) oleh masyarakat. Pada titik ini, terdapat beberapa pemicu ketegangan yang melatarbelakanginya. *Pertama*, ketertiban sosial. Meski bukan faktor kunci, terganggunya ketertiban sosial di lingkungan Gang Surya ketika kebaktian berlangsung merupakan hal yang penting. Ini adalah sebagai bagian dari rangkaian faktor yang menyebabkan munculnya konflik minoritas-mayoritas. Banyaknya motor dan mobil yang diparkir sehingga menganggu mobilitas. Warga yang kerepotan keluar-masuk gang. Ibu-ibu yang tidak dapat menjemur pakaian. Anak-anak kecil yang jatuh atau *kejedot* motor ketika bermain di halaman. Dan sebagainya. Hal ini rutin terjadi. Tumpukan persoalan ini, kelamaan akan menjadi tumpukan emosi yang kemudian dapat meledak ketika ada faktor-faktor pemicu lain yang mendorongnya.

23 Wawancara dengan Adolfina Kemesakh, Pendeta, 58 tahun, pada hari Kamis, 02 Mei 2013, Banjarmasin.

Kedua, munculnya simbol formal agama di ruang publik. Dalam kasus Gereja GBI ini, munculnya simbol yang mempertegas eksistensi keagamaan menjadi faktor utama munculnya konflik minoritas-mayoritas. Meski jemaat Bethel selama bertahun-tahun melakukan aktivitas ibadah, sebagaimana layaknya dilakukan di gereja, hal tersebut tidak menimbulkan masalah terhadap masyarakat sekitar. Adolfina menyebut tempatnya hanya sebagai *rumah ibadah*. Namun, konflik muncul ketika masyarakat menemukan penyebutan "gereja" untuk rumah Adolfina. Istilah gereja, bagi warga, menjadi sangat asing dan meresahkan, meskipun secara riil, aktivitas "gereja" sendiri sebenarnya telah sangat akrab dalam kehidupan masyarakat Gang Surya. Meskipun demikian, ketika simbol agama ini muncul di ruang publik, perasaan "berbeda" menjadi sangat menguat, sehingga menimbulkan kemarahan dan menyulut konflik.

Ketiga, kepentingan ekonomi. Kepentingan ekonomi ini sebenarnya berperan sangat kecil dalam kasus ini. Kalau ada kaitannya, ia tidak berkaitan secara langsung. Persoalan ekonomi ini berkaitan dengan perebutan lahan parkir antarsesama warga. Di dalamnya termasuk kepentingan Pak Oyong untuk dapat menjual tanah miliknya dengan harga yang lebih mahal. Konflik sebenarnya berlangsung antarwarga sendiri. Utamanya oknum-oknum warga yang mengambil keuntungan dengan keberadaan gereja. Tidak antara warga dengan GBI. Dengan demikian, secara tidak langsung, kepentingan ekonomi ini juga merupakan faktor yang mendorong munculnya sentimen warga terhadap keberadaan gereja.

Keempat, komunikasi yang terputus. Hubungan Adolfina dengan masyarakat dan aparat kampung, sebelum insiden pelaporan, relatif sudah harmonis. Abdul Aziz, (ketua RT saat itu) selalu berkomunikasi dan bekerjasama dengan Adolfina untuk keperluan kampung. Kondisi menjadi lain ketika ketua RT berganti. Komunikasi Adolfina pun mesti menggunakan perantara (yang disebut sahabat atau "centeng" gereja). Adolfina harus minta bantuan Suryadi dan Pak Oyong. Bahkan beberapa kegiatan gereja yang dulunya merupakan sarana perekat antara

warga dan gereja, justru menjadi *boomerang* untuk Adolfina sendiri. Pembagian sembako menjadi sumber keributan. Pak Oyong dinilai tidak adil dalam mendistribusi baju koko yang diberi gereja untuk lebaran. Bahkan menjadi akar baku-hantam antarpenjaga malam di kampung. Ketika gereja menyumbang meubel untuk koperasi, malah menjadi bahan pembicaraan sinis karena yang dikirim adalah meuble bekas. Niat baik gereja yang disampaikan lewat perantara, bahkan dimanfaatkan untuk kepentingan pribadi dan kemudian merugikan pihak gereja sendiri. Tidak semua Muslim di luar lingkungan gereja dapat dijadikan "sahabat" dan menjadi "perwakilan" gereja di masyarakat.

Kelima, Ruang publik yang tidak ditata negara dengan baik. Posisi pemerintah dalam kasus Gereja Bethel Pasir Mas sebenarnya tidak mempunyai korelasi secara langsung dengan konflik yang terjadi. Tetapi pemerintah menjadi faktor sentral dari keseluruhan situasi di Gang Surya. Baik sebelum, selama, maupun sesudah pelaporan berlangsung. Kebutuhan jemaat untuk memiliki rumah ibadah yang legal dan aman sebenarnya telah terlihat dengan tingginya pertambahan jemaat yang sangat pesat. Banyaknya jemaat Adolfina, dengan rumah ibadah yang kecil dan lokasi yang tidak layak, mengakibatkan sangat rawan konflik. Ketiadaan perhatian pemerintah terhadap tempat ibadah minoritas ini berakibat pada tumbuhnya tempat ibadah di tempat-tempat yang tidak layak. Sehingga wajar jika kelamaan kondisi ini menimbulkan konflik di antara masyarakat. Bahkan ketika ada pelaporan, pemerintah sangat lamban merespons. Pembicaraan di tingkat kecamatan tidak membuahkan solusi. Pertemuan di Kantor Walikota juga tidak membuahkan hasil yang nyata. Masyarakat dibiarkan menghadapi kondisi-kondisi rentan sendirian tanpa penanganan yang berarti.

Untungnya, dalam kasus GBI ini, masyarakat mayoritas memiliki kemampuan bertoleransi dengan baik. Berbanding lurus dengan itu, GBI juga memiliki kemampuan mengelola hubungan dan pendekatan dengan warga mayoritas Muslim. Sehingga, beberapa persoalan di atas dapat diselesaikan di level masyarakat sipil. Hanya sedikit yang melibatkan "negara".

Kemampuan masyarakat mayoritas bertoleransi dengan baik ditunjukkan dengan beberapa indikator. *Pertama*, gereja tetap dapat beribadah dan mampu bertahan lama, padahal berada di perkampungan Muslim. *Kedua*, suasana gaduh saat kebaktian tidak serta merta direspons secara negatif. *Ketiga*, beberapa warga bersedia membantu dan menjalin kerjasama dengan gereja. *Keempat*, warga juga melindungi gereja dari ancaman FPI. *Kelima*, tidak pernah ada warga yang mempersoalkan legalitas rumah ibadah.

Di sisi lain, pihak gereja sebagai minoritas juga memiliki kemampuan membangun pendekatan kultural yang baik ditengah mayoritas umat agama lain. kemampuan mengelola hubungan dan pendekatan dengan warga mayoritas Muslim itu ditunjukkan GBI dengan beragam cara. *Pertama*, terlibat dalam kegiatan sosial dan keamanan di kampung. *Kedua*, meminimalisir gangguan lingkungan dengan memasang peredam suara. *Keempat*, tidak memasang simbol agama di gereja. *Terakhir*, menjalin komunikasi yang maksimal dengan masyarakat dan aparat. Pemupukan komunikasi dan interaksi yang baik inilah akhirnya persoalan yang muncul tidak sampai memunculkan konflik fisik.

Terdapat beberapa faktor kunci yang mendukung hubungan harmonis ini. *Pertama,* Aparat desa yang kooperatif. Dalam hal ini adalah ketua RT masa sebelumnya (Abdul Aziz). Saat itu, hubungan Adolfina dan RT relatif harmonis. Mereka satu sama lain bahu-membahu dalam berbagai kegiatan dan mengatasi berbagai persoalan kampung. Ketika ada pergantian ketua RT, meski hubungan tidak seharmonis sebelumnya dan meski menjaga jarak untuk berhubungan dengan gereja, Suhardi tidak pernah menunjukkan sikap konfrontatif yang berlebihan. Oleh karena itu, warga pun tidak pernah mempermasalahkan keberadaan rumah ibadah Adolfina.

Kedua, kesediaan gereja tidak menunjukkan simbol agama di ruang publik. Meski Adolfina dan kalangan internal di dalamnya mengakui bahwa rumahnya adalah "gereja", tetapi mereka tidak pernah memasang simbol keagamaan di depannya,

layaknya sebuah tempat ibadah umat Kristiani. Rumah ibadahnya pun lebih mirip rumah tinggal ketimbang gereja. Selain itu, karena tidak ada simbol formal yang berhubungan dengan gereja, masyarakat pun tidak mempermasalahkan kegiatan di rumah Adolfina.

Ketiga, Adolfina memilih pendekatan kultural. Istilah pendekatan kultural sebenarnya digunakan oleh pendeta Gilbert, salah seorang menantu Adolfina yang juga membantunya di Gereja Bethel. Pasca pemanggilan, agar tidak memicu *pro-kontra* yang lebih runcing, usaha pengurusan izin pembangunan rumah ibadah yang stagnan tidak lagi diteruskan pihak gereja. Hal ini dilakukan agar tidak ada kecemasan masyarakat terhadap keberadaan gereja. Hal ini juga untuk menghindari sebagai salah satu faktor pemicu konflik. Adolfina mengganti penyebutan istilah gereja dengan "Komunitas Nasrani Bethel Pasir Mas". Nama ini dipilih agar lebih dapat diterima masyarakat sekitar. Di samping meminimalisir kemungkinan penyebaran informasi yang tidak semestinya, gereja tidak lagi menyebarkan selebaran dalam bentuk *hard copy*, untuk jemaat Bethel sendiri sekalipun. Pendeta Gilbert dan Adolfina lebih memilih mendekati dan memperkuat hubungan dengan masyarakat setempat pasca pemanggilan.

Penutup

Kemampuan Gereja Bethel yang bertahan di komunitas Muslim di Gang Surya memberikan banyak pelajaran berharga. Selama hampir lima belas tahun dalam menjalankan aktivitasnya tanpa ada gangguan fisik dan emosional yang berarti. Hal ini menunjukkan bagaimana masyarakat mayoritas Banjarmasin, pada batas-batas tertentu, adalah masyarakat yang cenderung toleran dan terbuka terhadap golongan-golongan minoritas. Meskipun memang tidak dapat dinafikan, sentimen personal kerap ditemukan pada masyarakat mayoritas terhadap aktivitas Bethel yang memang sangat minim di kawasan tersebut. Sebaliknya, umat GBI sebagai minoritas juga dapat membangun komunikasi yang baik, semangat kebersamaan yang kuat, dan hubungan yang harmonis di tengah mayoritas umat agama lain.

Hal ini membuktikan bahwa konflik adalah sesuatu yang nyata dan tidak terhindarkan dalam masyarakat yang heterogen seperti Indonesia. Pecahnya berbagai konflik yang bersifat anarkis belakangan ini setidaknya menunjukkan bahwa heterogenitas di Indonesia adalah hal yang harus dikelola secara serius. Temuan di Banjarmasin ini menunjukkan bahwa masyarakat Indonesia memiliki kemampuan memanajemen konflik dengan cara-cara yang lebih damai.

Cara damai tersebut nampak dengan sikap saling memahami sekaligus merekatkan hubungan antarwarga. GBI adalah contoh baik tentang bagaimana minoritas berhasil memperoleh pengakuan dan bahkan pembelaan dari sebagian mayoritas. Sementara warga Gang Surya, yang mayoritas Muslim, merupakan potret yang relatif sempurna tentang bagaimana sebaiknya berposisi sebagai mayoritas. Bagaimana menyikapi dan memperlakukan minoritas. Jika minoritas harus menghormati mayoritas, maka mayoritas mesti melindungi minoritas.

Daftar Pustaka

Budiwanti, Erni, 2001. "Mempertahankan Identitas dan Toleransi Antar Agama: Minoritas Muslim di Lombok dan Bali" dalam Murni Djamal dkk, *Ethno-Religious Conflicts in Indonesia today: Proceedings of the International Workshop on Ethno-Religious Conflict In Indonesia Today,* 25-27 September 2001. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah.

Fauzi, Ihsan Ali, dkk., 2009. *Laporan Pola-Pola Konflik Keagamaan di Indonesia 1990-2008*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina.

Ideham, M. Suriansyah, 2003. *Sejarah Banjar.* Banjarmasin: tp.

Muhaimin, AG., 2003. *Konflik Sosial Bernuansa Agama di Indonesia.* Jakarta: Balitbang Depag RI.

Mujiburrahman, dkk., 2001. *Badingsanak Dayak; Identitas Agama dan Ekonomi Etnisitas di Kalimantan Selatan.* Yogyakarta: CRCS UGM.

Noor, Irfan dkk., 2005. *Riset Aksi: Peta Problem Penerapan Syari'at Islam di Kalimantan Selatan,* Laporan Hasil riset Aksi LK3, Banjarmasin.

Salim, Hairus, dkk.,1997. *Amuk Banjarmasin.* Jakarta: YLBHI.

Simon, Roger, 2000. *Gagasan-gagasan Politik Gramsci.* Yogyakarta: Kanisius.

The Gallup Coexist "A Global Study of Interfaith Relations", dalam www.muslimwestfacts.com/mwf/File/.../Gallup-Coexist-Index-.aspx

Tim Pemantau Komnas Perempuan, 2009. *Atas Nama Otonomi Daerah: Pelembagaan Diskriminasi dalam Tatanan Negara-Bangsa Indonesia.* Jakarta: Laporan Terbatas untuk Kalangan Sendiri.

Tim Peneliti Yayasan Paramadina, 2011. *Kontroversi Gereja di Jakarta*, Yogyakarta: CRCS UGM.

Beribadah yang Terpasung: Eksplorasi Peta Konflik Masjid Nur Musafir Kota Kupang

~ Reynold Uran dan Firmansyah A. D. Mara

Indonesia memiliki pengalaman cukup panjang dalam relasi Islam-Kristen. Sejarah relasi dua agama ini di Indonesia tidak hanya melibatkan masalah teologi, namun juga masalah ekonomi (struktur okupasi) dan klaim sumber daya alam sebagaimana nampak dalam konflik-konflik di Maluku atau di Poso pada awal Reformasi. Belakangan ketegangan relasi Muslim-Kristen kembali terlihat melalui maraknya kasus penolakan rumah ibadah. Penolakan ini terjadi di berbagai tempat, seperti kasus GKI Yasmin, Gereja HKBP Filadelfia, Gereja Paroki Santo Yohanes Maria Vianney, pembongkaran Gereja HKBP Setu, penyegelan dan penutupan Masjid Ahmadiyah Bekasi, dan lain-lain.

Hal ini terjadi hampir di setiap daerah di Indonesia, tak terkecuali Provinsi Nusa Tenggara Timur (NTT), salah satu provinsi di Indonesia yang dikenal dengan penduduknya yang multietnik. Konflik terkait rumah ibadah belakangan banyak terjadi di NTT. Beberapa yang dapat disebut adalah kasus penolakan pembangunan masjid di Kelurahan Batuplat Kota Kupang tahun 2011, penolakan pembangunan masjid dalam kompleks TNI-AD di Kefamenanu, dan masjid di KM.4 arah Kupang di Kabupaten Timor Tengah Utara (TTU) tahun 2012, penolakan pembangunan masjid di Kelurahan Naibonat, Kabupaten Kupang tahun 2012, pembangunan masjid di Kelurahan Kota Soe, Kabupaten Timor Tengah Selatan (TTS) tahun 2012, penolakan pembangunan masjid di Desa Jopu, Kabupaten Ende tahun 2011, dan penolakan warga setempat

atas rencana pendirian Gereja Protestan di Kelurahan Sarotari, Larantuka, Kabupaten Flores Timur, yang telah berlangsung sejak tahun 2006.

Tujuh kasus rumah ibadah yang terjadi dalam wilayah Provinsi NTT ini, awalnya muncul lewat aksi protes atau penolakan masyarakat. Isu yang menonjol diangkat adalah soal persyaratan teknis atau syarat prosedural untuk izin pendirian rumah ibadah. Dari tujuh kasus ini, ada satu rumah ibadah yang dipermasalahkan, namun kemudian dapat diselesaikan dan dilanjutkan proses pembangunannya, yaitu Masjid Jami al-Muhajirin, di KM.4 arah Kupang di Kefamenanu, Kabupaten TTU. Sementara, kasus yang lain tidak berhasil diselesaikan dan tertunda proses pembangunannya hingga saat ini, walaupun beberapa rumah ibadah telah melengkapi syarat teknisnya, sesuai Peraturan Bersama (PB) 2 Menteri.[1] Salah satu yang oleh pemerintah daerah diputuskan untuk ditunda proses pembangunannya adalah Masjid Nur Musafir di Kelurahan Batuplat, Kecamatan Alak, Kota Kupang.

Polemik Pembangunan Masjid Nur Musafir

Polemik pembangunan Masjid Nur Musafir berawal dari tahun 2003 ketika warga Muslim di Batuplat berniat membangun sebuah masjid di RT.08. Namun, karena lokasi masjid berada di tengah pemukiman warga mayoritas Protestan, warga menolak rencana tersebut. Penolakan warga berujung pada pengrusakan properti masjid. Papan nama masjid (*plang*) dicabut. Pihak Kelurahan melaporkan pengrusakan tersebut kepada Walikota. Walikota kemudian menyarankan untuk mencari lokasi lain dalam kelurahan. Walikota akan membantu terkait status tanah yang akan digunakan.[2]

Suatu saat, Walikota Kupang menghibahkan tanah lokasi milik Pemerintah Kota Kupang pada Yayasan Nur Musafir

1 Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor. 9 dan 8 Tahun 2006, tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah/Wakil Kepala Daerah dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama, Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama, dan Pendirian Rumah Ibadah.

2 Hasil wawancara Reynold Uran dengan Sekretaris Lurah Batuplat, Bapak Nikolas Missa, S.Sos., pada hari Kamis 23-08-2012, pukul 09.00 WITA, di Kantor Kelurahan Batuplat.

untuk dibangun masjid.[3] Namun, ketika proses pembangunan mulai berjalan, tahun 2011, muncul protes lagi dari warga sekitar. Mereka meminta agar pembangunan dihentikan. Warga menduga bahwa syarat-syarat prosedural (seperti pernyataan persetujuan warga setempat dan tanda tangannya) dimanipulasi, rekomendasi dari FKUB-nya tidak sah, status tanahnya bermasalah, dan beberapa syarat dipertanyakan keasliannya.

Menurut AEJ,[4] salah satu tokoh pemuda, surat pernyataan yang ditandatangani 60 orang dinilai palsu. Menurutnya, sebenarnya hanya tiga kepala keluarga (KK) yang mendukung. Surat berisi tanda tangan 60 orang itu diperuntukkan untuk kepentingan pembangunan musala, bukan masjid. Sementara, menurut Pemerintah Kota Kupang yang memberikan rekomendasi pembangunan masjid ini, bersikukuh bahwa semua syarat administrasi dan prosedural sesuai PB 2 Menteri telah dipenuhi. Walikota Kupang, Drs. Daniel Adoe, menyatakan bahwa semua syarat yang diharuskan oleh PB 2 Menteri telah dipenuhi, termasuk rekomendasi FKUB. Sehingga, pemerintah memberikan rekomendasi dan memandang perlu proses pembangunan masjid tersebut diteruskan. Hal ini juga dibenarkan oleh Sekretaris Lurah. Ia menyatakan:

> Semua syarat sesuai PB 2 Menteri telah dilengkapi dan berkasnya telah kami (pihak kelurahan) serahkan ke Kantor Besar (Kantor Walikota) sebagai dasar Pak Walikota untuk memberikan rekomendasi.

Pernyataan Pemerintah Daerah ini dirasakan ganjil oleh sebagian warga. Warga merasa tidak pernah memberikan dukungan. Mereka tidak pernah mengetahui tentang rencana pembangunan masjid ini. Sebagaimana disampaikan oleh Ketua Karang Taruna, BR.

> Pak Walikota bilang, semua syarat sudah dilengkapi, tetapi kami mau tanya, syarat apa saja yang telah lengkap itu? Dan kami tidak pernah dipanggil oleh pihak kelurahan

3 Keputusan Walikota Kupang Nomor:66/KEP/HK/2010 tentang Hibah Asset Tanah Pemerintah Kota Kupang Kepada Yayasan Nur Musafir Kupang untuk Kepentingan Pembangunan di Bidang Keagamaan.

4 Hasil wawancara Reynold Uran dengan AEJ, pada hari Kamis 26-07-2012, pukul 14.00 WITA, di Kantor Bappeda Provinsi NTT.

atau pihak pemerintah kota untuk dikasih tahu terkait rencana pembangunan masjid ini. Tiba-tiba saja sudah peletakan batu pertama."[5]

Sehari sebelum peletakan batu pertama, Jumat (24 Juni 2012), warga bersama pemuda, didampingi oleh Pendeta Gereja Pohonitas, Pdt. Yudith,[6] mendatangi kantor kelurahan untuk bertemu Lurah. Mereka mau menanyakan tentang syarat-syarat pendirian. Namun, pihak kelurahan yang diwakili Sekretaris Lurah, tidak dapat memberikan data atau berkas terkait pendirian rumah ibadah ini. Sekretaris Lurah terkesan menghindar dan melempar semua tanggungjawab ke walikota. Warga dan pemuda semakin kesal dan makin gigih melakukan protes dan mencari kebenaran. Hal ini karena, pada saat tersebut, terjadi insiden pengusiran Pendeta Gereja Pohonitas oleh Ketua Lembaga Pemberdayaan Masyarakat (LPM) Kelurahan Batuplat, Alm. Bapak Edu Adoe.

Konflik ini telah membelah dua pihak yang bertikai dalam posisi yang saling berhadapan. Warga yang melakukan protes, di satu sisi, dan warga yang akan membangun masjid bersama pemerintah daerah, di sisi yang lain. Masyarakat yang menolak dan melakukan aksi protes berusaha mencari sekutu dan membentuk aliansi untuk memperoleh perlindungan. Termasuk dapat memperoleh dukungan atas usaha dan tujuan mereka. Masyarakat Kelurahan Manulai, yang bersebelahan dengan Kelurahan Batuplat, Gerakan Mahasiswa Kristen Indonesia (GMKI), dan Persatuan Pemuda Kristen Kota Kupang adalah pihak-pihak yang kemudian menjadi sekutu masyarakat ini. Masyarakat membentuk opini bahwa masyarakat yang tidak mendukung dan pro-pembangunan adalah masyarakat yang telah disuap oleh MO (pihak pembangun masjid) dan anak buah Pak Walikota (pemerintah). Sementara, bagi masyarakat yang mendukung pembangunan, mereka menganggap bahwa kehadiran masjid ini adalah bentuk toleransi dan hak setiap

5 Hasil wawancara Reynold Uran dengan Bapak BR, pada 03-09-2012, pukul 21.00 WITA, di kediaman Bapak BR.

6 Gereja Pohonitas adalah gereja Protestan di Kelurahan Manulai, yang berbatasan dengan Kelurahan Batuplat, dan menjadi tempat kebaktian warga Batuplat selama ini, karena gereja di Batuplat masih dalam proses pembangunan.

warga negara, sehingga layak diterima dan didukung, seperti pernyataan Ketua RT/RW 17/10, PM.[7] Perbedaan persepsi di masyarakat akhirnya mengakibatkan terjadi pengelompokan dalam masyarakat itu sendiri antara yang mendukung dan menolak.

Di samping itu, publikasi media atas permasalahan ini juga mengakibatkan konflik yang selama ini bersifat tertutup atau tersembunyi (*latent*) akhirnya muncul kepermukaan (*emerging*). Media menggambarkan bahwa terjadi pertentangan yang nyata antara pihak yang pro dan kontra pembangunan masjid. Media massa lokal, Pos Kupang dan Timor Express, selama edisi Juni-September 2011 memberitakan konflik antara kelompok masyarakat Batuplat dengan Pemerintah Kota Kupang. Warga Batuplat melakukan protes terhadap pendirian Masjid Nur Musafir; sementara Pemerintah Kota Kupang tetap dengan pendiriannya bahwa masjid tetap terus dibangun.

Menanggapi isu dan propaganda yang beredar dalam masyarakat, Pendeta Gereja Pohonitas, Pdt. Yudith, mendorong upaya dialog. Ia berpendapat:

> Persoalan ini sebenarnya sepele, hanya karena pemerintah tidak pernah mau memfasilitasi agar kami dan warga juga pemuda dapat duduk bersama dengan pihak pembangun masjid untuk klarifikasi terkait kebenaran prosedur dan membicarakan solusinya. Pemerintah selalu berdalih bahwa terlalu berbahaya untuk menghadirkan kedua pihak dalam satu ruangan.[8]

Pemerintah daerah jelas alpa dalam melaksanakan amanat PB 2 Menteri pasal 21 yaitu tentang penyelesaian perselisihan pendirian rumah ibadah melalui musyawarah masyarakat setempat. Pemerintah telah mengabaikan harapan masyarakat. Bahwa negara, melalui pemerintah daerah, dapat mengelola konflik dengan demokratis yang didasari upaya-upaya politik pemerintahan yang mengutamakan proses dialog dan negosiasi

7 Wawancara Bapak RT, pada 17-03-2013, pukul 18.00 WITA, di Kediaman Pak RT.

8 Hasil wawancara Reynold Uran dengan Ibu Pdt.Yudith, pada 25-09-2012, pukul 19.00. WITA, di rumah Ibu Pdt.Yudith

yang transparan, setara, responsif, dan memperhatikan aspirasi masyarakat tanpa terjebak dikotomi mayoritas dan minoritas.

Pemberitaan media online terkait konflik ini juga mengakibatkan konflik ini yang sebelumnya sangat lokal berkembang hingga level nasional. Polemik pembangunan masjid ini memperoleh perhatian Presiden Susilo Bambang Yudhoyono.[13] Sebuah tim dari Dewan Pertimbangan Presiden (Watimpres) yang dipimpin Sekretaris Wantimpres Bidang Hubungan Antaragama, Prof. Masykuri Abdillah, ditugaskan ke Kupang untuk melakukan investigasi. Tim beranggotakan lima orang itu melaksanakan tugasnya selama dua hari, Sabtu hingga Minggu, 13-14 Agustus 2011. Namun, informasi yang diterima dari Badan Kesbangpol dan Linmas Kota Kupang menyebutkan, hasil investigasi tim tidak pernah disampaikan kepada pemerintah daerah setempat.

Perhatian yang begitu luas membuat hubungan antarmasyarakat semakin renggang. Hal ini diakui oleh AEJ bahwa sejak kejadian protes ini, beberapa masyarakat yang selama ini sering membeli kayu, tidak mau lagi membeli dari MO. Mereka takut akan dianggap sebagai bentuk pendekatan kepada pihak pembangun masjid. Hal ini menggambarkan sikap kebencian mulai muncul dalam masyarakat Batuplat kepada MO.

Kondisi sosial yang makin kritis ini karena telah terjadi segregasi dalam masyarakat, dengan *stereotype* dan persepsi yang bias dari masing-masing kelompok. Segregasi dalam masyarakat Batuplat mewujud dalam dua bentuk. Secara psikologis, antara pihak yang pro dan kontra tidak saling mengidentifikasi atau tidak mengakui eksistensi pihak lain. Secara fisik, mereka tidak mau atau enggan melakukan kontak informal dengan pihak yang berseberangan. Untungnya, walaupun telah terjadi segregasi dalam masyarakat konflik di Batuplat tidak sampai pada aksi kekerasan maupun pengrusakan *property*.

Masing-masing pihak memiliki pandangan sendiri tentang aksi kekerasan. Umat Islam Batuplat berpendapat bahwa mereka mau membangun rumah ibadah, sehingga lebih baik damai saja.

Kami umat Islam mengalah. Sebagaimana disampaikan PA,[9] salah seorang tokoh Islam di Batuplat. Walaupun menurut MAP, Ketua Pembangunan Masjid Nur Musafir, bahwa pernah ada kejadian setelah peletakan batu pertama. Saat pukul 23.00 WITA, ketika MO dan beberapa umat sedang duduk dan ngobrol di rumahnya, sekelompok pemuda mendatangi mereka. Sekelompok pemuda ini menanyakan apakah masjid ini telah memenuhi syarat. Namun, beliau balik bertanya kepada para pemuda tersebut, kapasitas mereka sebagai apa untuk menanyakan hal tersebut. Menurut MAP, aksi kekerasan berpeluang terjadi. Namun, masing-masing pihak menunggu siapa yang akan memulai duluan. Karena tidak ada yang "memulai", akhirnya aksi kekerasan atau kontak fisik tidak terjadi.

Sementara, masyarakat yang memprotes menyatakan bahwa beberapa insiden menunjukkan terjadinya kekerasan *psikis* atau pun intimidasi. Banyak anggota intel, baik dari kepolisian maupun TNI AD (Koramil-Kodim), sering berkeliaran di wilayah mereka. Anggota polisi dengan senjata lengkap juga sering datang untuk menjaga lokasi pembangunan masjid. Menurut AEJ, dia pernah didatangi anggota intel kodim, menanyakan mengapa mereka melakukan aksi protes. Tetapi AEJ tidak meladeninya.

Bahkan menurut AEJ, mereka pernah menerima surat dengan kop Pemerintah Kota Kupang untuk dialog yang bertempat di Kodim. Menurut mereka, hal ini sangat ganjil. Kop suratnya tertera Pemerintah Kota Kupang, tapi lokasi pertemuannya di markas TNI AD. Mereka merasa ini bentuk intimidasi, meskipun ini bukan berarti dapat dilihat sebagai wujud keberpihakan militer terhadap pihak masjid. Hal ini semakin diperparah dengan insiden penculikan seorang aktivis GMKI, Etuar Bunga, oleh orang yang tak dikenal, saat hendak pulang dari sekretariat GMKI, sebagaimana pengakuannya kepada wartawan Timor Express berikut:

> Saat itu, saya sedang main-main HP, tetapi tiba-tiba datang Kijang itu, lalu saya dipaksa naik ke atas mobil itu lalu diinterogasi. Saya juga ditanyai oleh para penculik itu,

9 Wawancara dengan PA, 23-03-2013, pukul 09.00 WITA.

> dan saya mengaku sebagai aktivis GMKI. Sim-card HP serta flashdisk juga diambil oleh para penculik. Mereka juga mengancam saya untuk dibunuh.[10]

Walaupun belum jelas motif penculikan dan hal apa saja yang ditanyakan para penculik, namun ada indikasi hal ini berkaitan dengan dukungan GMKI terhadap gerakan masyarakat Batuplat yang menolak pembangunan masjid.

Konflik ini niscaya dapat diselesaikan ketika pihak-pihak yang berkonflik membuka diri untuk dialog. Pemerintah Daerah juga sepatutnya lebih aktif dalam memfasilitasi dialog. Dengan demikian, komunikasi dapat kembali terjadi dan kembali memunculkan kepercayaan (*trust*) antarpihak. Kepercayaan adalah sumber daya utama dalam proses mengelola konflik.

DPRD Kota Kupang mencoba memainkan peran sebagai fasilitator dan mediator. Akan tetapi, inisiatif ini terhalang oleh sikap Pemerintah Kota yang bersikukuh untuk melanjutkan pembangunan masjid. Bagi pemerintah, proses perizinannya sudah sesuai prosedur. Pemerintah kota selalu menghindar dan tak pernah hadir saat dilakukan dialog dengan masyarakat. Sikap demikin bukannya menyelesaikan masalah, tetapi membuat konflik berlanjut. Hal itu tampak dari proses surat-menyurat antara DPRD Kota Kupang dengan Walikota Kupang terkait polemik pembangunan masjid ini.[11] Konflik pembangunan masjid ini pun akhirnya tidak lepas dari konteks pemilukada Kota Kupang tahun 2012. Walikota dan Ketua DPRD sama-sama maju sebagai calon dalam pemilukada tersebut.

Ketua DPRD Kota Kupang kemudian mendukung menghentikan sementara proses pembangunan masjid ini.[12] Proses propaganda atau penyebaran isu ini dalam gerakan sosial disebut *framing*. Menurut David Snow, seperti yang dikutip

10 Wawancara dengan Bapak MAP, pada 23-03-2013, pukul 13.00 WITA, di Kediaman Bapak MAP.

11 Surat DPRD Kota Kupang Nomor: DPRD.170/257/KK/2011, tanggal 01 Juli 2011 kepada Walikota Kupang, dibalas Walikota Kupang dengan Surat Nomor: BKBPPM.451.2/213/2011, tanggal 12 Juli 2011, DPRD Kota Kupang menanggapinya lagi dengan Surat Nomor: DPRD.170/295/KK/2011.

12 Surat Ketua DPRD Kota Kupang kepada Walikota Kupang Nomor: DPRD.170/257/KK/2011, perihal Rekomendasi.

Suharko, proses *framing* adalah "upaya-upaya strategis secara sadar oleh kelompok-kelompok orang untuk membentuk pemahaman bersama tentang dunia dan diri mereka sendiri yang mengabsahkan dan mendorong aksi kolektif".[13] Dalam banyak kasus gerakan sosial, isu ketidakadilan (*injustice*) merupakan bingkai yang paling sering digunakan untuk mendefinisikan kondisi yang dialami dan dihadapi oleh para partisipan gerakan.

Melihat sikap politik yang ditunjukkan Walikota Kupang dan Ketua DPRD tersebut, dalam literatur studi konflik, dapat disebut *politik keras kepala* (*contentious politics*).[14] Strategi semacam ini juga disebut *contending*, yaitu strategi yang meliputi segala macam usaha untuk menyelesaikan konflik menurut kemauan seseorang, tanpa mempedulikan kepentingan pihak lain. Termasuk di antaranya adalah mengeluarkan ancaman dan menjatuhkan penalti. Namun, penalti tersebut tidak jadi dijatuhkan bila pihak lain mau mengalah.[15] Dalam konflik, sikap politik dan strategi seperti ini sangat berpeluang menghasilkan penolakan dan perlawanan yang berakibat pada konflik yang lebih besar dan kekerasan.

Akhirnya, menanggapi protes warga dan merespons kedatangan tim kepresidenan, Walikota Kupang membentuk Tim Sembilan.[16] Tim ini bertugas menyelidiki kemungkinan terjadinya pemalsuan dokumen pembangunan masjid. Tim melibatkan berbagai unsur, dari aparat penegak hukum hingga Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB). Dengan terbentuknya Tim Sembilan, Walikota yang juga didukung Ketua MUI Kota Kupang, mengambil keputusan untuk menunda proses pembangunan Masjid Nur Musafir hingga tahun 2012, sambil menunggu hasil investigasi tim tersebut. Keputusan walikota ini tidak dituangkan dalam bentuk surat keputusan atau produk hukum lain. Akibatnya, masyarakat

13 Suharko, "Gerakan Sosial Baru di Indonesia: Repertoar Gerakan Petani," dalam *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik*, Vol. 10/1 2006.
14 Novri Susan, *Negara Gagal Mengelola Konflik*, hlm. 262.
15 Dean G. Rubin Pruitt, Jeffrey Z. *Teori Konflik Sosial*, hlm. 56.
16 Keputusan Walikota Kupang Nomor: 109/KEP/HK/2011, tanggal 10 Agustus 2011 tentang Pembentukan Tim Pencari Fakta Permasalahan Pembangunan Masjid Nur Musafir Batuplat.

masih merasa bahwa keputusan ini belum final karena masih sebatas pernyataan.

Sebenarnya, jika ditilik dari ilmu kebijakan publik, pernyataan Walikota Kupang ini dapat dikategorikan sebagai pernyataan kebijakan (*policy statements*). Pernyataan ini sah untuk dijalankan. Meski demikian, keputusan penghentian proses pembangunan masjid ini hanya menyelesaikan satu persoalan. Ia hanya memuaskan satu pihak dan tetap menyisakan beberapa hal yang juga penting untuk diselesaikan. Di antara isu yang berperan penting dalam dinamika konflik adalah isu islamisasi yang terlanjur beredar di masyarakat yang berbenturan dengan tuntutan umat Islam untuk memiliki sebuah rumah ibadah.

Pada tahun 2012, Walikota Kupang yang baru telah terpilih. Walikota ini akhirnya mengeluarkan surat Walikota Kupang.[17] Merujuk pada hasil investigasi Tim Sembilan yang dibentuk di tahun 2011 surat ini meminta pihak pembangun masjid diminta agar melengkapi administrasi untuk proses lebih lanjut. Sampai penulis menyelesaikan tulisan ini, tindak lanjut atas surat Walikota ini belum dilaksanakan pihak pembangun masjid. Pada bulan Desember 2012, telah terjadi dialog antara Ketua MUI Provinsi NTT, panitia pembangunan masjid, dan Ketua Sinode GMIT NTT untuk membahas langkah tindak lanjut dari surat Walikota tersebut.

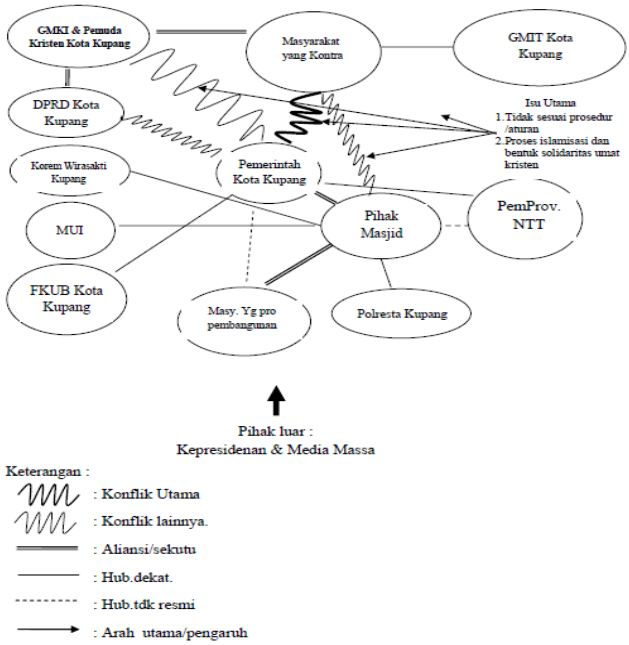
Analisa dan Pemetaan Konflik

Konflik Batuplat melibatkan banyak pihak. Analisa peta konflik penulis menunjukkan 14 aktor penting yang terlibat dalam konflik ini, yakni (1) masyarakat Kelurahan Batuplat yang menolak pembangunan Masjid Nur Musafir Batuplat; (2) pihak Masjid Nur Musafir Batuplat, dalam hal ini masyarakat Muslim Batuplat; (3) masyarakat Kelurahan Batuplat yang mendukung pembangunan Masjid Nur Musafir Batuplat; (4) Pemerintah Kota Kupang yang memberikan izin pembangunan; (5) DPRD Kota Kupang yang mendukung pembangunan dihentikan sementara; (6) organisasi mahasiswa dan masyarakat seperti

17 Surat Walikota Kupang, Nomor: BKBPPM.645/038/2012, tanggal 12 September 2012, Perihal: Pembangunan Masjid Nur Musafir Batuplat.

GMKI dan Pemuda Kristen Kota Kupang; (7) GMIT (Gereja Masehi Injili di Timor); (8) MUI; (9) FKUB Kota Kupang; 10) Pemerintah Provinsi Nusa Tenggara Timur; (11) Kepolisian Resor Kupang Kota; (12) TNI AD (Kodim Kupang dan Koramil Oebobo); (13) Dewan Pertimbangan Kepresidenan RI; dan (14) Media Massa Lokal maupun online.

Gambar1. Pemetaan Konflik Masjid Nur Musafir Batuplat



Peta konflik di atas memperlihatkan apa yang sebenarnya terjadi di Batuplat. Berdasarkan peta konflik tersebut dapat diketahui bahwa konflik tersebut dibungkus dalam dua isu utama. *Pertama*, pembangunan masjid ini tidak sesuai PB 2 Menteri dan persyaratannya dimanipulasi. *Kedua*, kehadiran Masjid Nur Musafir merupakan bagian dari agenda Islamisasi. Anggapan ini muncul karena selain masjid, juga ada dugaan akan didirikan pesantren. Selain itu, gerakan ini merupakan bentuk solidaritas terhadap umat Kristen yang prihatin dengan kasus-kasus gereja yang dipermasalahkan di Jawa.

Konflik utama yang terjadi dilokalisir pada isu tentang

pembangunan masjid, bukan konflik personal dengan warga Muslim atau pihak masjid, tetapi lebih dengan pihak Pemerintah Kota Kupang yang dianggap berpihak pada pembangunan masjid. Kelompok masyarakat yang menentang sebenarnya terbentuk ketika para tokoh pemuda dan orang tua seperti AEJ, BT, BR, Pdt. Yudith, dan beberapa pemuda lainnya, bertemu dan membahas tentang rencana pembangunan masjid ini.

Pdt. Yudith, yang bukan warga Batuplat, memiliki kepentingan untuk mengetahui kebenaran prosedur masjid ini. Hal ini karena semua warga Kristen Protestan Batuplat yang protes adalah jemaat Gereja Pohonitas yang ia pimpin. Sementara para pemuda dan tokoh tua lebih menyoroti pembangunan masjid yang tidak prosedural.

Dari pembicaraan yang mereka lakukan, disadari bahwa mereka mempunyai tujuan akhir (kepentingan) yang sama, yaitu menghentikan pembangunan masjid. Tujuan akhir ini kemudian memperoleh dukungan GMKI dan Persatuan Pemuda Kristen Kota Kupang. Ketika kepentingan bersama ini bertemu dengan kepentingan yang berbeda, dalam hal ini kepentingan Pemerintah Daerah dan pihak masjid, maka konflik sebenarnya telah terjadi. Munculnya kelompok kepentingan demikian dalam studi konflik disebut *struggle group* yang menjadi indikasi terjadinya eskalasi. Menurut Pruit dan Rubin:

> Ketika beberapa orang dengan kepentingan laten (tidak disadari) yang sama saling bercakap-cakap, maka kepentingan laten mereka sering kali muncul ke kesadaran. Setelah merasa yakin dengan pendirian masing-masing, mereka akan mulai mengembangkan aspirasi baru yang dapat mengarah ke konflik dengan orang lain yang kepentingannya bertentangan dengan aspirasi tersebut. Konflik semacam itu terutama akan muncul bila mereka mulai mengidentifikasikan diri sebagai kelompok yang terpisah dari kelompok lainnya. Aspirasi yang sama tersebut kemudian berubah menjadi norma kelompok, dan kepemilikan aspirasi tersebut menjadi manifestasi kesetiaan terhadap kelompok. Hasilnya dapat disebut sebagai kelompok pejuang (*struggle group*).[18]

18 Dean G. Pruitt-Jeffrey Z. Rubin. *op.cit*., hlm. 34.

Dahrendorf menyebutkan tiga kondisi yang mendukung kemunculan sebuah *struggle group*. *Pertama*, terjadinya komunikasi terus-menerus di antara orang-orang senasib.[19] Dalam konflik ini, di mana para tokoh di atas menyatakan bahwa mereka sering mengadakan pertemuan setiap malam di rumah warga atau bersama pendeta di gereja, sehingga komunikasi terus terjadi. *Kedua*, adanya seorang pemimpin yang membantu mengartikulasikan ideologi, mengorganisasikan kelompok, dan memformulasikan rencana untuk melakukan tindakan kelompok. Peran ini, dalam konflik di Batuplat, tidak dijalankan oleh satu orang, tetapi beberapa orang. Peran BR dan BT adalah sebagai penggerak massa dan mengorganisasikan kelompok. AEJ berperan memberikan informasi terkait prosedur pendirian rumah ibadah, rencana tata ruang wilayah, dan yang membuat isu untuk memperoleh dukungan semua warga. *Ketiga*, adanya legitimasi kelompok dimata komunitas yang lebih luas atau setidak-tidaknya ada tekanan komunitas yang efektif terhadap kelompok. Legitimasi atas gerakan protes ini jelas terlihat dari dukungan GMKI, Persatuan Pemuda Kristen Kota Kupang, dan DPRD Kota Kupang.

Isu islamisasi muncul sebenarnya berangkat dari prasangka. Sebagian masyarakat masih mengidentikkan pendirian rumah ibadah sebagai bagian dari proses ekspansi ajaran agama tertentu. Masyarakat kurang memahami tentang rumah ibadah kaitannya dengan kebebasan beragama. Kondisi ini kemudian dimanfaatkan oleh kelompok yang menolak pembangunan masjid untuk memperoleh dukungan lebih banyak untuk menolak pembangunan masjid. MAP (Ketua Pembangunan Masjid Nur Musafir) dengan tegas membantah adanya keinginan Islamisasi.

> "Isu ini tidak benar karena tidak ada orang di Batuplat sini yang masuk Islam. Batuplat ini maju karena kami yang pendatang ini. Dulu di sini hutan semua. Masjid ini diberi nama Nur Musafir karena kami semua ini pendatang di sini. Dan para pendatang nantinya dapat juga menggunakan masjid ini. Saya sudah 30 tahun lebih di Batuplat tidak

19 Ralf Dahrendorf, *Class and Conflict in Industrial Society*, Stanford University Press, 1959.

> pernah mengajak masyarakat di sini untuk masuk Islam. Dulu orang di sini susahnya minta ampun. Mereka selalu datang minta beras, tapi tidak pernah saya ajak untuk masuk Islam."

Isu islamisasi adalah isu yang boleh dikatakan tidak benar, cenderung sepihak, mengada-ada, dan sengaja disebarkan ke masyarakat dengan tujuan memperoleh dukungan, atau hanya untuk memobilisasi massa. Padahal, dalam negara demokrasi, pendirian rumah ibadah adalah hak setiap umat beragama. Isu ini sering ditemui di banyak daerah yang mempunyai masalah tentang rumah ibadah.

Isu solidaritas umat Kristen yang dibawa kelompok penentang ternyata ampuh untuk menarik dukungan warga. PM, Ketua RT/RW 17/10 menyatakan bahwa kelompok ini meminta dukungan kepada semua warga Batuplat dengan sengaja menyebarkan isu-isu ini. Sehingga, warga yang sebelumnya menerima kehadiran masjid akhirnya mendukung aksi protes ini. Warga pun menandatangani surat dukungan menolak pembangunan tersebut. Senada dengan itu, Bapak BT menyatakan:

> "Jadi sebetulnya dulu-dulu tidak ada begini, kakak. Tahun 1980-an ke bawah, tidak ada yang begini. Mau bangun, ya bangun saja. Tidak ada yang protes bangun rumah ibadah. Cuma karena *dong* (mereka) kurang ajar buat *ktong* (kita) disana. makanya *kitong ju buat dong di sini he*, mau enak saja. *Ko* ini negara semua punya *sa ju*, bukan cuma orang Jawa atau Islam. Kalau mau bangun masjid di sini, itu gereja di Bogor harus berdiri. Kalau mau bangun pesantren di sini, gereja di Aceh yang ditutup harus dibuka. Kita ini bukan anak tiri."[20]

Dari pernyataan bapak BT ini, jelas terlihat bagaimana isu ini telah berhasil meresap dalam pemikiran orang Kristen di Batuplat. Hal ini mewujud dalam sikap masyarakat yang kemudian membangkitkan solidaritas dan semangat untuk memperjuangkan nasib orang Kristen yang mengalami ketidakadilan di daerah Indonesia Barat: Jawa dan Aceh.

20 Hasil wawancara dengan Bapak BT, pada 03 September 2012, di rumah Bapak BT.

Bentuknya adalah dengan menolak pembangunan masjid di Batuplat.

Sementara itu, dari hasil Laporan Tim Pencari Fakta yang dibentuk Walikota, ditemukan beberapa hal. *Pertama*, ada warga yang mengaku bahwa mereka diminta memberi dukungan untuk membangun musala, bukan masjid. Beberapa warga yang lain menyatakan bahwa tanda tangan mereka di atas kertas HVS polos, tanpa redaksi, dan tidak memakai kop surat dukungan. Sehingga, tanda tangan dalam surat dukungan tersebut kemungkinan dipalsukan. Beberapa lagi menyatakan bahwa tanda tangan dalam surat dukungan berbeda dengan tanda tangan asli mereka. *Kedua*, ada kejanggalan sebagaimana ditunjukkan dalam laporan Mas Ono yang menyatakan bahwa daftar dukungan diedarkan pada tahun 2008. Kenyataannya, surat pernyataan dukungan yang disahkan Lurah tertulis Kupang, April 2010. *Ketiga*, ada warga di bawah umur 17 tahun juga dimintai tanda tangannya. Banyak juga warga yang diminta tanda tangan di jalan, bukan di rumah. *Keempat*, rekomendasi FKUB Kota Kupang yang tidak sesuai prosedur. Menurut anggota FKUB, tidak pernah ada duduk bersama dalam rapat untuk mengeluarkan rekomendasi maupun melakukan sosialisasi, sebagaimana tugas dan fungsi FKUB yang diatur dalam PB 2 Menteri. Rekomendasi dikeluarkan sepihak oleh Ketua FKUB Kota Kupang Pdt. Hendrik N.E. Malelak, M.Th.

Setelah dikonfirmasi kebenarannya kepada beberapa pihak mengenai hasil laporan tim investigasi ini, ada beberapa hal menarik. *Pertama*, surat dukungan yang polos, tanpa redaksi, beberapa warga mengakui menandatangani kertas HVS kosong. Mereka juga yakin bahwa semua warga juga menerima kertas kosong. Hal ini terjadi, menurut mereka, karena kedekatan dan ada kepercayaan (*trust)* yang terjalin dan terbangun selama ini dengan MO. Mereka tidak mempertanyakan peruntukan tanda tangan yang diminta MO.

Kedua, kejanggalan dari surat dukungan pembangunan masjid. Surat dikeluarkan pada tahun 2008, namun pada tanggal pembuatan telah tercetak April 2010. Mengenai hal

ini, MO dan MAP sama-sama tidak mengetahuinya. *Ketiga*, rekomendasi Ketua FKUB Kota Kupang, menurut Romo Agus (Ketua FKUB Provinsi dan anggota tim verifikasi), adalah cacat prosedur karena menurut romo, kepemimpinan dalam FKUB adalah kepemimpinan kolegialitas.

Lebih lanjut, konflik internal dalam tubuh FKUB yang muncul karena rekomendasi yang dikeluarkan secara sepihak juga menyebabkan disfungsi FKUB sebagai fasilitator dan mediator konflik antarumat beragama. Sejak konflik muncul hingga keluar hasil dari tim verifikasi bentukan walikota, FKUB tidak pernah memfasilitasi dialog antarumat di Batuplat. Apalagi FKUB oleh beberapa kalangan, terutama kalangan Kristen, dinilai memihak umat Islam dengan memberikan rekomendasi tanpa sepengetahuan anggota lain.

Sikap MUI Provinsi NTT sangat pasif. MUI terkesan menahan diri untuk tidak berjuang membela kepentingan umat Islam. Sikap demikian diambil karena dianggap sudah ada indikasi kepentingan politik dari oknum tertentu. Mereka memanfaatkan agama dan kelompok tertentu untuk kepentingan pribadinya. Apalagi suksesi Kota Kupang semakin mendekat. Agar tidak menjadi polemik berkepanjangan, MUI meminta agar proses pembangunan ditunda sampai selesai pemilukada. Lagi pula, Kota Kupang yang selama ini dianggap sebagai kota damai, tidak boleh dirusak dengan mencampurkan urusan politik dengan agama. Sementara GMIT, sebagai induk organisasi Gereja Kristen Protestan di Pulau Timor yang mempunyai kekuatan mayoritas, merupakan pihak yang memiliki hubungan dekat dengan warga yang protes.

Selain karena seluruh masyarakat yang protes merupakan jemaat dari GMIT, termasuk Walikota Kupang dan juga Pdt. Yudith adalah anggota pengurus GMIT, GMIT mengambil posisi mendukung masyarakat yang melakukan aksi protes. Hanya saja, yang disesalkan adalah bahwa tidak pernah ada pernyataan atau himbauan dari GMIT terkait kebebasan beragama, toleransi antarumat yang kiranya dapat meredakan atau menenangkan aksi masyarakat ini. Dari hasil observasi dan

wawancara selama di lapangan, peran MUI dan GMIT kurang terlihat dalam penyelesaian konflik ini. Padahal, konflik telah terpolarisasi antara kedua umat.

Jika melihat peta konflik di atas, akan kelihatan posisi Pemerintah Provinsi NTT yang mempunyai hubungan dengan Pemerintah Kota Kupang. Hal ini jelas karena hubungan dan relasi ketatanegaraan antara pemerintah Provinsi dan Kabupaten/Kota. Meskipun demikian, walaupun mempunyai hubungan formal, tidak lantas membuat pemerintah provinsi mengiyakan terhadap yang telah dilakukan pemerintah kota. Pemerintah Provinsi lebih dahulu mengadakan dialog dan rapat antara para pemuka agama dan pihak-pihak terkait seperti BIN, Polisi, dan Kesbangpol Kota, untuk membahas kasus ini. Hal ini berbeda dengan yang dilakukan pemerintah Kota. Bahkan, dalam rapat inilah, muncul rekomendasi agar menunda pembangunan sambil menunggu dialog dan diskusi para pemimpin agama.

Walaupun peran provinsi yang lebih dominan, dan hal ini mungkin disebabkan Pemerintah Provinsi dianggap lebih netral, atau bukan bagian dari polemik, posisinya tetap sama seperti Pemerintah Kota Kupang. Pemerintah Provinsi dianggap sebagai bagian dari permasalahan. Dalam hal pengamanan dan pencegahan tindak kriminal yang mungkin muncul dalam atau akibat konflik ini, Kepolisian Resor Kupang Kota (Polresta Kupang) bersama jajarannya perlu diberikan apresiasi. Mereka cepat merespons dan berhasil menciptakan keadaan yang kondusif, sehingga tidak terjadi aksi kekerasan dalam konflik ini.[21] Mereka langsung bertindak begitu memperoleh laporan. Anggota intel segera melakukan pengumpulan bahan dan keterangan (pulbaket) dan pengamanan tertutup.

Untuk pengamanan terbuka menjadi kewenangan Sabhara, dengan fokus mengamankan masjid. Menurut Samuel, tidak ada tindak pidana yang terjadi, aksi protes yang dilakukan dengan damai, tidak anarkis. Anggota polisi dari satuan intel, baik dari polres, polsek, juga dari satuan Sabhara dan Buser selalu siaga 24

21 Hasil Wawancara dengan Iptu. Samuel Simanjuntak, Kasat Intelkam Polresta Kupang, pada 19-09-2012, pukul 09.00 WITA, di ruang Kasat Intelkam.

jam di Pos Polisi Batuplat yang letaknya bersebelahan dengan lokasi pembangunan masjid.

Menurut salah seorang anggota Intelkam Polresta Kupang, TNI turun dalam hal-hal seperti ini biasa terjadi. TNI juga perlu mencari informasi sebagai laporan kepada pimpinan, agar tidak terjadi *miss*-informasi antaraparat. Sehingga, tidak salah jika masyarakat sering melihat banyak aparat TNI dan Polisi berkeliaran di Batuplat. Mungkin, ini juga agak meresahkan masyarakat. Mereka merasa diteror. Oleh karena ini juga, yang menyebabkan masyarakat semakin gigih melakukan protes dan enggan melakukan dialog. Mereka merasa, negara melalui Pemda, TNI, dan Polisi, tidak adil dan cenderung memihak. Walaupun, menurut polisi, mereka memang harus memihak umat Islam. Alasannya, kelompok ini minoritas dan berpeluang menjadi korban. Namun juga harus diakui, pendekatan dengan kekuasaan negara, otoritas, atau melalui aturan-aturan pemerintah dan lewat keterlibatan TNI dan Polisi, hanya akan menghalangi terciptanya ruang dialog dan negosiasi.

Penutup: Advokasi sebagai Upaya Solusi

Ada banyak upaya advokasi untuk menangani sengketa masjid. Di antaranya adalah program pelatihan *Active Non-Violence* Orang Muda I, Dialog Masyarakat Muslim Batuplat, Dialog Masyarakat Kristen Batuplat, Dialog Tokoh Masyarakat Batuplat, Dialog Pemerintah Daerah (Walikota Kupang, Kecamatan, dan Kelurahan), Dialog ke MUI Kota Kupang dan Provinsi, Dialog FKUB Kota Kupang dan Provinsi NTT, Membentuk Forum Dialog Mediasi, dan Menyusun Rekomendasi

Pelatihan *Active non-Violence* (aktif tanpa kekerasan)[22] adalah salah satu program yang dilakukan bersama tersebut. Aktif non-kekerasan adalah hikmat kuno yang diperkenalkan pada manusia. Hikmat dari tulisan-tulisan dan cara hidup yang diwariskan oleh Allah lewat para nabi, filsuf, dan orang-orang lain yang percaya akan ampuhnya kekuatan cinta kasih. Sebuah kekuatan untuk menghapus perang, kekerasan, dan

22 Charlie Merry, Firman, *Buku Saku Peacemaker*, KOMPAK, 2012, hlm. 16.

ketidakadilan. Semangat non-kekerasan terletak pada cinta kasih yang ada dalam hati nurani manusia. Meski tidak secara khusus merespons kasus sengketa Masjid Nur Musafir, upaya untuk memperkuat nilai non-kekerasan demikian diharapkan dapat menumbuhkan kembali nilai persaudaraan yang mulai luntur akibat kasus ini.

Daftar Pustaka

Bahan Ajar, 2009. *Diklat Manajemen Konflik*. Lembaga Administrasi Negara Republik Indonesia.

Dahrendorf, Ralf, 1959. *Class and Conflict in Industrial Society*. Stanford University Press.

Merry, Charlie, Firmansyah, 2012. *Buku Saku Peacemaker*. Kupang: KOMPAK.

Peraturan bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri No. 9 dan 8 Tahun2006 tentang *Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah/Wakil KepalaDaerah dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama, Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama, dan Pendirian Rumah ibadah*.

Pos Kupang, edisi : Kamis 28 Juli 2011, Rabu 03 Agustus 2011, Rabu 10 Agustus2011, Kamis 11 Agustus 2011, Sabtu 13 Agustus 2011, dan Selasa 16Agustus 2011.

Pruitt, Dean G. Rubin, Jeffrey Z. 2011. *Teori Konflik Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Suharko, 2006. "Gerakan Sosial Baru di Indonesia: Repertoar Gerakan Petani," dalam *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik*, Vol. 10/1

Susan, Novri, 2012. *Negara Gagal Mengelola Konflik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Timor Express, edisi: Senin 27 Juni 2011, Kamis 30 Juni 2011, Jumat 1 Juli2011, Senin 4 Juli 2011, Senin 25 Juli, Selasa 2 Agustus 2011, Minggu 7Agustus 2011, dan Senin 8 Agustus 2011.

Beberapa Dokumen Penting terkait Konflik Masjid Nur Musafir.

Keputusan Walikota Kupang Nomor: 109/KEP/HK/2011, tanggal 10 Agustus2011, tentang Pembentukan Tim Pencari Fakta Permasalahan Pembangunan Masjid Nur Musafir Batuplat.

Keputusan Walikota Kupang Nomor: 66/KEP/HK/2012, tanggal 06 April 2010tentang Hibah Asset Tanah Pemerintah Kota Kupang Kepada Yayasan NurMusafir Kupang Untuk Kepentingan Pembangunan di Bidang Keagamaan di Kelurahan Batuplat Kecamatan Alak Kota Kupang.

Laporan Hasil Tim Pencari Fakta Pembangunan Masjid Nur Musafir Batuplat,tanggal 05 Oktober 2011.

Notulen Rapat FKUB di Tingkat Provinsi NTT, hari Rabu, tanggal 10 Agustus 2011.

Rekomendasi Komisi A DPRD Kota Kupang Nomor: Kom.A/11/DPRD-KK/2011, tanggal 30 Juni 2011, perihal Penyelesaian Masalah Pembangunan Masjid Nur Musafir Kelurahan Batuplat Kecamatan Alak Kota Kupang.

Surat GMIT, Nomor: 570/GMIT/I/F/2011, tanggal 04 Agustus 2011, Perihal Permintaan Klarifikasi Data dan Fakta Tentang Izin Pembangunan Rumah Ibadah kepada Walikota Kupang.

Surat Ketua DPRD Kota Kupang, Nomor: DPRD.170/257/KK/2011, tanggal 01Juli 2011, perihal Rekomendasi kepada Walikota Kupang.

Surat Ketua DPRD Kota Kupang, Nomor: DPRD.170/295/KK/2011, tanggal 25Juli 2011, perihal Menghentikan Sementara Pembangunan Masjid Nur Musafir Kelurahan Batuplat, kepada Walikota Kupang.

Surat Walikota Kupang Nomor : BKBPPM.645/038/2012, tanggal 12 September 2012, perihal Pembangunan Masjid Nur Musafir Batuplat.

Surat Walikota Kupang, Nomor:BKBPPM.451.2/213/2011, tanggal 12 Juli 2011, perihal Pembangunan Masjid Nur Musafir Batuplat kepada Ketua DPRD Kota Kupang.

Sumber Wawancara

Nikolas Missa, S.Sos., Sekretaris Lurah Batuplat, pada hari Kamis 23-08-2012, pukul 09.00 WITA, di Kantor Kelurahan Batuplat.

BT, pada 03 September 2012, di rumah Bapak BT.

Iptu. Samuel Simanjuntak, Kasat Intelkam Polresta Kupang, pada 19-09-2012, pukul 09.00 WITA, di ruang Kasat Intelkam.

AEJ, pada hari Kamis 26-07-2012, pukul 14.00 WITA, di Kantor Bappeda Provinsi NTT.

BR, pada 03-09-2012, pukul 21.00 WITA, di kediaman Bapak BR.

Pdt. Yudith, pada 25-09-2012, pukul 19.00. WITA, di rumah Ibu Pdt. Yudith

RT, pada 17-03-2013, pukul 18.00 WITA, di Kediaman Pak RT.

PA, 23-03-2013, pukul 09.00 WITA

MAP, pada 23-03-2013, pukul 13.00 WITA, di Kediaman Bapak MAP.

BAGIAN DUA

IDENTITAS DAN BUDAYA LOKAL: FONDASI DAN TANTANGAN PENGELOLAAN KERAGAMAN

Pengantar
Intoleransi atau Kontestasi: Membaca Ulang Politik Identitas

~ Mohammad Iqbal Ahnaf

Keterbukaan politik dan bergesernya sebagian otoritas kekuasaan dari Jakarta ke daerah seakan menjadi karpet merah bagi menguatnya agregasi identitas di ranah publik. Ada dua ciri yang menonjol dari desakan kelompok identitas untuk memperebutkan kontrol atas ruang publik. Yang pertama, sebagaimana ditulis Dwipayana (2011: 152), adalah terjadinya pergeseran pola konflik identitas dari kekerasan ke kontestasi. Pada masa Orde Baru konflik-konflik sosial diselesaikan melalui represi oleh tangan-tangan negara. Setelah Orde Baru tumbang, tangan-tangan negara tersebut tidak lagi sekuat sebelumnya. Kuasa seakan bergeser dari tangan negara ke tangan publik. Indonesia mengalami masa transisi yang di antaranya ditandai oleh situasi yang disebut Migdal "*weak state, strong society*" (Migdal, 1988). Pemerintahan yang sedang berbenah untuk mengelola negara dengan cara demokratis berhadapan dengan bangkitnya kembali kekuatan-kekuatan sosial yang selama ini hanya mempunyai dua pilihan: berkolaborasi dengan rezim penguasa atau menghadapi represi negara sebagai oposisi. Ketika negara lemah dan kekuatan-kekuatan sosial bangkit, yang terjadi adalah perebutan ruang publik antarkelompok dalam masyarakat yang tidak jarang mewujud dalam kekerasan komunal.

Ketika proses demokratisasi di Indonesia semakin maju, terjadi pergeseran perebutan kontrol atas ruang publik dari kekerasan ke kontestasi. Yang membedakan kontestasi dari kekerasan adalah upaya menggunakan mekanisme demokrasi

untuk merebut kuasa atas ruang publik dalam bentuk perebutan posisi-posisi dalam pemerintahan, lembaga publik, lembaga pendidikan, dan lembaga keagamaan. Situasi ini diuntungkan oleh kehadiran aktor-aktor politik yang tidak mempunyai basis sosial yang kuat dan akhirnya mengambil jalan pintas dengan cara membangun patronase dengan kekuatan-kekuatan sosial yang bertarung untuk kepentingan pragmatis atau sektarian. Hasilnya, kelompok-kelompok pragmatis dan sektarian mengambil jatah kekuasaan tidak melalui "pertarungan jalanan", tetapi dengan meminjam tangan negara atau patronase dengan elit penguasa.

Proses perubahan pergeseran, sebagaimana dijelaskan di atas, tentu tidak selalu berjalan di level yang sama. Di banyak tempat, kontestasi berjalan berkelindan dengan aksi-aksi kekerasan. Hal ini dapat dilihat dari penggunaan kekerasan dan intimidasi oleh kelompok-kelompok penekan (*pressure groups*) radikal sebagai strategi untuk memenangkan kontestasi. Sayangnya, strategi ini nampaknya masih cukup efektif dalam banyak kasus.

Realitas kontestasi identitas ini diiringi oleh ciri kedua dari proses demokratisasi di Indonesia. Yakni, merujuk pada Nordholt dan Kilnken (2007), terjadinya renegosiasi batas-batas (*renegotiating boundaries*) di antara kekuatan-kekuatan sosial politik di negeri ini. Salah satu bentuk regonisiasi batas yang paling nyata adalah upaya mengasosiasikan satu daerah atau teritori dengan identitas tertentu. Misalnya, Bali sebagai tanah Hindu, Sumatera Barat sebagai tanah Minang-Islam, Aceh sebagai negeri Syariah, dan Jambi atau Riau sebagai tanah Melayu. Klaim-klaim seperti ini didasarkan pada politik demografi yang membagi teritori berdasarkarn mayoritas dan minoritas, dan mengasumsikan kelompok mayoritas mempunyai hak supremasi untuk menetapkan standar sosial dan moral yang berlaku untuk semua.

Upaya untuk melakukan negosiasi ulang ini juga didorong oleh dua hal. *Pertama*, pengalaman marjinalisasi selama sekian lama yang dialami oleh penduduk lokal yang terdesak oleh

ekspansi ekonomi warga pendatang dan juga oleh politik penyeragaman negara pada masa lalu. Kebangkitan politik identitas etnik Dayak di Kalimantan adalah contoh nyata dari kecenderungan ini.

Dorongan kepada politik identitas yang *kedua* adalah persepsi ancaman dari kelompok minoritas atau '*fears of small number*,' meminjam istilah Appadurai (2006). Hal ini terutama terjadi di wilayah-wilayah urban, seperti Bekasi dan daerah sekitar ibukota negara, yang menjadi tujuan migrasi atau urbanisasi. Kehadiran para pendatang menuntut ruang-ruang publik baru, seperti rumah ibadah dan kompleks perumahan. Sebagian masyarakat, yang tidak siap dengan situasi baru, melihat semakin bertambahnya 'kelompok *small number*' sebagai ancaman dan karena itu "ketakutan" yang menggeliat ini menyediakan basis dukungan bagi peran kelompok-kelompok garis keras. Ironisnya, dalam isu kebebasan beragama, seringkali yang ditakuti bukan hanya yang '*small number*' (yang seringkali kuat dari sisi yang lain), tetapi '*weak small number*' seperti Ahmadiyah, Syiah, dan kelompok-kelompok kecil yang "disesatkan".

Yang patut dicatat, apa yang dianggap sebagai ancaman kelompok minoritas adalah persepsi yang belum tentu sesuai dengan realitas. Ketakutan dapat dengan cepat disebarkan oleh kelompok-kelompok garis keras hingga menjangkau wilayah-wilayah yang selama ini mempunyai sejarah koeksistensi damai yang kuat.

Empat tulisan dalam bab ini memberi ilustrasi dinamika ekspresi dan kontestasi berdasarkan identitas untuk memperebutkan kendali atas ruang publik. Ada dua sisi dari tren ini yang diungkap oleh para penulisnya. Yusuf Tantowi dan Suaib Amin Pranowo menampilkan akar dan tradisi pengelolaan keragaman yang masih hidup hingga sekarang, sementara Abid dan Ashadi menampilkan sisi konflik dari manifestasi identitas di ruang publik.

Tantowi menceritakan tradisi koeksitensi Muslim dan Hindu di sebuah desa bernama Lingsar di Nusa Tenggara Barat.

Koeksistensi ini dapat dilihat dari keberadaan kompleks rumah ibadah, Kemaliq Pura Lingsar, yang terletak di Desa Lingsar, Kecamatan Narmada, Lombok Barat, Nusa Tenggara Barat (NTB). Bangunan tersebut terdiri atas satu bangunan untuk umat Islam yang disebut dengan Kemaliq, dan dua bangunan pura, untuk Umat Hindu yang dikenal dengan Pura Ulon dan Pura Gaduh. Hubungan harmonis itu direproduksi melalui berbagai ritual yang dilaksanakan bersama-sama, seperti Puja Wali dan Perang Topat. Selain itu, pertemuan dua tradisi agama tersebut juga menciptakan akulturasi budaya, seperti lahirnya keyakinan Islam Wetu Telu Suku Sasak Lombok. Hubungan ini terus dipelihara melalui pertemuan secara fisik dan konsepsi etnik, sehingga menjadi tempat untuk menjaga konflik agar tidak terjadi.

Di Makassar, Pranowo menulis tentang sebuah nilai yang mengakar kuat di masyarakat yang berfungsi menjaga agar relasi antarberagam komunitas dapat diperoleh melalui kearifan lokal. Nilai tersebut disebut *sipakatau* yang mendasari kehidupan praktik kehidupan sosial masyarakat Sulawesi Selatan. Budaya ini dikenal dengan nama yang berbeda di empat suku utama Sulawesi: Makassar, Bugis, Mandar, dan Toraja. *Sipakatau* berarti nilai untuk memiliki penghargaan terhadap orang lain melalui implementasi nilai *siri'*. Nilai tersebut dipersepsikan sebagai menjunjung tinggi martabat seseorang sebagai individu maupun anggota masyarakat. Itulah mengapa *siri'* disandingkan dengan *pessé* (Bugis) atau *paccé* (Makassar) yang dimaknai dengan saling menguatkan. Kedua nilai tersebut memberikan motivasi sikap kesetiakawanan sosial dalam keragaman etnisitas, ras, maupun agama.

Nilai, tradisi, dan sejarah, sebagaimana ditulis Tantowi dan Pranowo, adalah modal sosial penting bagi pengelolaan keragaman. Nilai dan tradisi serupa dapat ditemukan di banyak tempat lain di Indonesia. Sayangnya, modal sosial seperti ini belakangan mulai tergerus oleh politik identitas yang membelah masyarakat berdasarkan sentimen komunal.

Tulisan Husnul Abid dan Andri Ashadi memberi contoh bagaimana perebutan kuasa atas ruang publik berdasarkan sentimen identitas dapat mengubah atau memberikan makna baru terhadap modal sosial bagi pengelolaan keragaman. Abid dan Ashadi menunjukkan terjadinya pemaknaan ulang terhadap nilai "*Adat Basandi Syara', Syara' Basandi Kitabullah*" yang ada di Sumatera Barat dan Jambi. Dua penulis tersebut menunjukkan terjadinya pergeseran pemaknaan terhadap nilai ini: dari semangat membangun harmoni antara adat dan agama menjadi aspirasi yang formalistis dalam bentuk dukungan terhadap regulasi-regulasi berdasarkan norma agama yang diskriminatif dan tidak jarang menggeser adat demi penafsiran skriptural agama.

Dua tulisan terakhir, sekilas, memberikan gambaran tentang sisi negatif dari menguatnya politik identitas. Meski demikian, bukan ini sebenarnya yang perlu dipetik dari bab ini. Melainkan, dalam konteks advokasi untuk keragaman, empat tulisan ini dapat dilihat sebagai ilustrasi pentingnya mempertimbangkan konteks kontestasi identitas dalam memahami isu-isu keragaman. Dengan kata lain, problem keragaman sebaiknya tidak dipahami secara simplistis, sebagai manifestasi dari intoleransi teologis atau kultural, tetapi juga masalah yang terkait dengan dinamika relasi kuasa dan persepsi tentang "*the other*."

Fakta di atas tidak perlu membuat kita pesimis terhadap proses demokratiasi di Indonesia. Politik identitas dalam demokrasi, apalagi dalam konteks masyarakat yang beragam dan beragama seperti Indonesia, adalah hal yang normal. Tidak perlu dicurigai secara berlebihan. Meminjam argumen Gutmann (2007), politik identitas dapat bersifat *good*, *bad*, dan *ugly*. Politik identitas sebagai basis untuk memperjuangkan keadilan dan kesetaraan adalah jenis politik identitas yang *good*. Ketika politik identitas menjadi dasar untuk mengkampanyekan kebencian dan supremasi satu kelompok agama atau etnik tertentu atas yang lain, maka hal itu dapat disebut politik identitas yang *bad*. Dan dapat menjadi *ugly* ketika sudah menjadi hasutan untuk melakukan kekerasan.

Daftar Pustaka

Appadurai, Arjun, 2006. *Fear of Small Numbers: An Essay of the Geography of Anger*. North Caroline: Duke University Press.

Dwipayana, Ari, 2011. "Agama di Bilik Suara: Representasi Agama dalam Demokrasi di Ranah Lokal," dalam Zainal Abidin Bagir, dkk. *Pluralisme Kewargaan: Arah Baru Politik Keragaman di Indonesia*. Yogyakarta: Center for Religius and Cross-cultural Studies (CRCS).

Gutmann, Amy, 2003. *Identity in Democracy*, Princeton University Press.

Nordolt, Henk Schult dan van Klinken, Gerry (ed.), 2007. *Politik Lokal di Indonesia*. Jakarta: KITLV-Yayasan Obor.

Sipakatau: Multikulturalisme Berbasis Kearifan Lokal di Sulawesi Selatan

~ Suaib Amin Prawono

Berulang-ulangnya kekerasan di kalangan remaja dan pemuda di Sulawesi Selatan yang kerap didasari oleh solidaritas primordial atau etnisitas menyebabkan masyarakat wilayah ini, khususnya warga Kota Makassar dilabeli sebagai "masyarakat radikal, keras, dan kasar". Hal ini bertentangan dengan kearifan lokal yang ada di masyarakat Sulawesi Selatan. Salah satu unsur budaya yang sangat prinsipil dalam praktik kehidupan masyarakat Sulawesi Selatan adalah budaya *sipakatau*. Sebuah konsepsi kebudayaan yang lahir dari kearifan lokal yang di dalamnya tersimpan esensi nilai luhur tentang kemanusiaan yang bersifat universal. Budaya *sipakatau* menekankan pentingnya menghargai harkat dan martabat manusia serta kehidupannya. Esensi budaya *sipakatau* ini berangkat dari nilai filosofis tentang "*tau*" (manusia). Manusia senantiasa harus dijunjung tinggi keberadaannya. Konsep ini yang mendasari lahirnya praktik kehidupan sosial dengan karakter *sipakatau* yang berarti *saling memahami dan menghargai secara manusiawi*.

Praktik kehidupan seperti ini tidak melulu menjadi prinsip hidup bagi masyarakat. Akan tetapi, ia juga telah mengakar dalam dinamika kehidupan mereka, khususnya yang berada di wilayah pedesaan. Di pedesaan, pesan-pesan kemanusiaan baik dalam bentuk *pasang* (pesan lisan), *lontarak* (naskah), dan praktik hidup, masih cukup kuat keberadaannya. Kearifan lokal yang terkonstruksi dalam istilah budaya *sipakatau* ini adalah budaya lokal yang telah mengakar, menjadi praktik kehidupan, dan menjadi *esensi* dalam pandangan hidup kemanusiaan

masyarakat Sulawesi Selatan. Meski demikian, seiring dengan perkembangan zaman, kearifan lokal tersebut seolah menghilang dari ruang kehidupan sebagian masyarakat Sulawesi Selatan, khususnya masyarakat perkotaan, salah satunya Kota Makassar. Kini, praktik kehidupan ini sulit ditemui pada masyarakat lokal.

Tulisan ini akan mengkaji makna dan praktik budaya *sipakatau* dalam kehidupan sosial masyarakat sehari-hari. Pembahasan ini dimaksudkan melihat potensi budaya *sipakatau* untuk menjadi landasan atau isu utama dalam mengkampanyekan pluralisme dan multikulturalisme. Nilai kearifan lokal, seperti *sipakatau*, belakangan semakin dirasakan manfaatnya dalam upaya merespons gejolak sosial yang sedang terjadi. Saat gejolak sosial terjadi karena kepentingan politik dalam pemilukada, maka saat itulah isu-isu lokal seperti *sipakatau* menjadi pernyataan yang cukup familiar di kalangan politisi, akademisi, dan budayawan. Namun, persoalannya adalah, bagi sebagian masyarakat, budaya *sipakatau* masih hanya sebatas prinsip atau slogan hidup. *Sipakatau* belum menjadi praktik kehidupan, termasuk dalam dunia politik.

Tulisan ini, selain sebagai upaya mendorong atau merawat keberagaman dalam praktik kehidupan sosial melalui nilai-nilai kearifan lokal, juga dimaksudkan sebagai model pendekatan atau strategi dalam upaya mengkampanyekan persoalan atau isu-isu pluralitas dan multikultural yang terjadi di ranah lokal. Sebelum membahas lebih detil tentang nilai *Sipakatau*, di bawah ini akan dibahas lebih dulu tentang problematika otonomi daerah sebagai konteks penting kajian ini.

Problematika Otonomi Daerah

Undang-Undang Nomor 32 tentang Pemerintah Daerah merupakan hasil revisi dari UU No. 22 Tahun 1999 yang dimaksudkan untuk mendorong lahirnya kehidupan negara yang lebih sejahtera dan demokratis.[1] Namun tidak dapat dipungkiri tentang adanya efek samping dari desentralisasi dan

1 Bambang Sigap Sumantri, *Lemahnya Kepemimpinan Ancam Otonomi Daerah* dalam *Merajut Nusantara, Rindu Pancasil*a (Jakarta: Penerbit buku Kompas, 2010), hlm. 98.

otonomi daerah. Efek samping ini berupa menguatnya sentimen etnisitas (*sukuisme*) di berbagai daerah. Era otonomi daerah nampak memunculkan kecenderungan masyarakat menafikan keberadaan dan nilai-nilai etnisitas yang ada pada kelompok lain. Akibatnya, bangunan kebangsaan yang lahir dari berbagai macam perbedaan lambat laun mengalami ancaman. Keragaman etnis, yang sejak dulu memiliki peran memperkokoh bangunan kebangsaan, makin terancam dengan seringnya terjadi konflik antaretnis. Hal ini diperkuat oleh lahirnya sentimen kedaerahan yang mengarah pada dominasi isu putra daerah.[2]

Kesalahpahaman dalam memahami sistem otonomi daerah ini telah melahirkan fanatisme dan militansi berdasarkan etnisitas yang cukup kuat. Sehingga tidak jarang terjadi gesekan sosial. Kemajemukan sosial bangsa, yang tidak jarang memiliki kepekaan yang sangat tinggi, menjadi ruang yang subur bagi lahirnya konflik sosial.[3] Wilayah yang paling parah dilanda konflik sosial, baik yang bernuansa etnis maupun agama pasca Orde Baru, adalah wilayah kawasan tengah dan timur Indonesia. Politik monokultur yang dipraktikkan oleh rezim Orde Baru dengan alasan stabilitas sosial dan pembangunan telah meniadakan eksistensi *local genius*. Beberapa tradisi lokal tenggelam oleh upaya penyeragaman untuk stabilitas. Tradisi *pelagandong* di Ambon, *mario situwu* di Poso, Sulawesi Tengah, dan *republik nagari* di Sumatra Barat. Semua kekayaan lokal itu tidak terlihat. Akibatnya, terjadi kerentanan sosial dan disintegrasi masyarakat. Hal itu tidak lepas dari memudarnya kearifan lokal di masyarakat.[4]

Etnisitas dan Politik Identitas di Sulawesi Selatan

Sulawesi Selatan terdiri dari empat suku bangsa utama: Makassar, Bugis, Mandar, dan Toraja. Meski secara administratif

2 Subhan SD, "Membangun Kembali Kohesi Nasional", *Harian Kompas*, edisi 12 Mei 2011.

3 Ramulo R. Simbolon, "Ancaman Disintegrasi Bangsa", dalam Agus Wirahadi Kusuma, dkk., *Indonesia Baru dan Tantangan TNI Pemikiran Masa Depan* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1999), hlm. 107-108.

4 Choirul Mahfud, *Pendidikan Multikultural* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 85. Lihat juga, Tarmidy Lasahido, dkk., *Suara Dari Poso, Kerusuhan, Konflik dan Resolusi* (Jakarta:Yappika, 2003).

orang Mandar telah memisahkan diri dari Sulawesi Selatan dengan terbentuknya Provinsi Sulawesi Barat pada tahun 2004, namun secara kultur masih ada keterkaitan karena kesamaan budaya. Hal ini dibuktikan dengan penelitian R. Mills yang menggunakan metode *leksico statistic* (penelitian kebahasaan). Mills mengemukakan bahwa mereka (Makassar, Mandar, Toraja dan Bugis) pernah bersatu dan bersama-sama menempati satu wilayah di lembah *sungai Sa'dang* di Toraja. Pada waktu itu, mereka menggunakan satu bahasa yang disebut *Proto South Sulawesi language* yang berarti bahasa tua dari orang-orang Sulawesi Selatan.[5]

Dalam perjalanan sejarahnya, yang pertama keluar dari daerah tersebut adalah orang Makassar dan menempati wilayah pesisir Sulawesi Selatan. Kemudian disusul etnis Bugis. Tidak mengherankan jika Bugis dan Makassar ini memiliki banyak kesamaan kosa-kata. Sementara etnis Toraja dan Mandar cukup lama hidup bersama di tempat tersebut. Oleh karena itu pula Mandar dan Toraja juga mempunyai banyak kesamaan kosa-kata. Empat etnis ini, pada dasarnya, menurut Darmawan Mas'ud, berasal dari satu rumpun bahasa yang sama dan kemudian terpisah oleh zona geografis wilayah. Etnis Mandar, Bugis, dan Makassar memilih tinggal di wilayah pesisir dan membentuk budaya sendiri. Sementara etnis Toraja tetap berdiam di wilayah semula dengan tetap eksis mempertahankan tradisi kebudayaanya.[6]

Meski empat etnis ini satu rumpun dan berasal dari satu daerah yang sama, tetapi karakter dan cara pandang mereka kadang tidak sama. Cara pandang dan karakter yang berbeda ini kadang melahirkan persoalan tersendiri yang disebabkan ketersinggungan yang dengan mudah meletupkan pertengkaran dan stigma.

5 Wawancara dengan Prof. Dr. Darmawan Mas'ud Rahman, M.Sc. Makassar, 09 Juni 2011.

6 Darmawan Mas'ud Rahman, "Orang Mandar dan Makassar dalam Hubungan Bilateral", Makalah Seminar Nasional *Peran Serta KKMSB (Kerukunan Keluarga Mandar Sulawesi Barat) Kota Makassar dalam Mewujudkan Makassar sebagai Kota Dunia, Diolo' Dite'e Anna Manini (Dahulu, Sekarang dan Masa yang Akan Datang)*, di Baruga Anging Mamiri, Kota Makassar, 20 Juni 2011.

Selain empat etnis ini, juga terdapat sejumlah kelompok etnis lain yang cukup diperhitungkan keberadaannya secara politik dan ekonomi, yaitu etnis Tionghoa, Jawa, India, dan Arab. Komunitas Tionghoa menjadi sasaran kekerasan dan amukan massa di wilayah Makassar saat berbagai persoalan sosial seperti politik, ekonomi, dan lainnya mengalami kebuntuan. Hal ini membuat mereka trauma dan sebagian dari mereka menjadi komunitas tertutup. Mereka tidak mudah percaya orang lain, kecuali sesamanya.

Peristiwa 15 September 1997 seolah menjadi tahun yang naas bagi etnis Tionghoa di Makassar. Kerusuhan rasial yang bermula dari terbunuhnya seorang anak berusia 9 tahun oleh pengidap sakit jiwa. Kebetulan, orang ini dari keturunan etnis China atau Tionghoa. Massa pun marah. Mereka menyerang, menjarah, dan membakar rumah, toko, dan tempat hiburan milik etnis Tionghoa di Makassar.[7] Sebelumnya, serangkaian peristiwa konflik berbasis etnis, ras, dan agama ini juga pernah terjadi di Makassar. Kerusuhan anti Kristen pada tahun 1967, peristiwa Toko La tahun 1980, dan kerusuhan yang mengatasnamakan pribumi dan non-pribumi pada tahun 1992.[8]

Kerusuhan tersebut tidak berhenti sampai di sini. Berbagai ancaman kerusuhan kerapkali terjadi dan tidak jarang mengatasnamakan etnis dan ras. Kasus-kasus yang terjadi tidak separah dengan kejadian yang pernah terjadi sebelumnya. Akan tetapi, kejadian tersebut nampaknya masih menyisakan trauma psikis berkepanjangan. Aktivitas ekonomi, agama, dan interaksi sosial mereka terkadang terganggu karena terpaksa harus menutup toko, berdiam di rumah untuk menghindari kejadian yang tidak diinginkan.

Selain itu, perbedaan etnis ini tidak hanya dalam bentuk bahasa, tetapi juga agama. Etnis Toraja dan Tionghoa mayoritas beragama Nasrani dan Khonghucu, sementara etnis Bugis, Makassar, dan Mandar mayoritas beragama Islam. Perbedaan

7 Turnomo Raharjo, *Menghargai Perbedaan Kultural, Mindfulness dalam Komunikasi Antar Etnis,* (Yogyakarta; Pusataka Pelajar, 2005), hlm. 5.

8 Muljadi Prajitno, dkk., *Taktik Politik Gratis, Audit Sosial Pendidikan dan kesehatan Gratis Berbasis Komunitas di Kota Makassar* (Makassar: Yayasan Tifa dan YKPM, 2013), hlm. 10.

agama dan etnis ini tidak jarang memunculkan persoalan, apalagi saat menjelang Pemilukada. Isu perbedaan etnis dan agama tidak jarang menjadi isu sentral dalam politik.

Sejak diberlakukannya pemilihan kepala daerah secara langsung, isu etnisitas pun turut mewarnai pergulatan politik di daerah ini. Identitas etnis tidak hanya menjadi identitas biologis dan kebudayaan semata, di mana kesamaan ras dan identitas budaya dikuatkan. Identitas etnis juga telah menjadi bagian dari identitas politik. Etnisitas adalah sumber kekuatan sosial, budaya, dan politik dari berbagai kelompok yang berkepentingan dalam masyarakat.

Dampaknya, etnisitas menjadi hal "tabu" untuk dibicarakan. Di Satu sisi, karena trauma sejarah berdarah yang pernah terjadi pada masa silam, di mana perang antarkerajaan yang kebetulan berbeda etnis kerapkali terjadi. Di sisi lain, karena fenomena sejarah tersebut kadang dimunculkan kembali saat menjelang Pemilukada, sehingga rentan konflik. Asmin Amin, salah seorang anggota DPR-RI dari Partai Keadailan Sejahterah (PKS), mengatakan bahwa saat ini semua orang berbicara politik. Hampir tidak ada ruang sedikit pun membicarakan pentingnya membangun kerukunan bangsa. Saat Pemilukada, rakyat selalu dibayang-banyangi konflik sosial bernuansa etnis. Hal ini cukup mengkhawatirkan karena dapat menjadi pemicu perang sipil, seperti yang terjadi di Sambas dan Ambon.[9]

Hal lain yang juga menjadi kekhawatiran Asmin adalah masih adanya sebagian warga Makassar yang belum dapat menerima keberadaan etnis lain di luar Sulawesi Selatan. Sentimen komunal menjadi semakin tebal karena adanya identifikasi satu etnis dengan agama tertentu. Hal ini semakin berbahaya saat kepentingan politik ikut terlibat. Oleh karenanya, tidak mengherankan jika perayaan Hari Raya Imlek bagi etnis Tionghoa pada tahun 2013 cukup sepi. Berbeda dengan tahun-tahun sebelumnya. Inilah paras demokrasi pasca Pilgub Sulawesi Selatan. Kearifan lokal tidak dapat difungsikan maksimal dalam relasi kehidupan sosial masyarakat Sulawesi Selatan.

9 Wawancara dengan Asmin Amin, 13 Maret 2013.

Kecenderungan menggunakan identitas dan nilai-nilai kelompok nampak menguat di Sulawesi Selatan beberapa tahun terakhir. Fakta dari fenomena ini dapat disaksikan pada saat pemilukada di Sulawesi Selatan tahun 2013. *Black Campaign*, "perang" baliho antarcalon dengan idiom khas etnik tertentu. Ada yang dengan percaya diri memajang baliho dengan mencantolkan terminologi khas Makassar. Ada juga baliho di daerah atau Kabupaten yang menggunakan idiom Bugis. Selain dua hal tersebut, terdapat juga kandidat yang melepaskan diri dari simbol etnik, dan lebih memilih memasang simbol agama. Bayang-bayang politik identitas tampak nyata di momen pra-kondisi Pilgub Sulawesi Selatan 2013.

Politik identitas ini menggiring perhatian publik ke arah gerakan politik yang fokus pada pengidentifikasian diri di tengah multikulturalisme identitas. Identitas etnis dan agama sebagai penanda agar mudah dikenal. Jika praktik politik seperti ini dibiarkan, akan semakin memudarkan ikatan kebersamaan serta jalinan persaudaraan antaridentitas yang berbeda. Hal ini memperjelas ada krisis nilai kebudayaan dan nilai demokrasi dalam perpolitikan di Sulawesi Selatan. Keberagaman identitas tidak mampu dibingkai menjadi satu kesatuan yang utuh. Politik identitas ini menjadi ancaman sosial. Dampak buruk dari praktik politik seperti ini adalah penajaman perbedaan, stigmatisasi, dan pengebirian identitas, etnis, dan ras yang ada pada orang lain. Ruang politik yang humanis semakin tereduksi. Lebih jauh menguatnya politik identitas ini adalah kerugian akibat risiko konflik sosial yang dapat menjadi kendala terciptanya kesejahteraan dan keadilan.

Kekerasan Agama dan Etnis

Keterbukaan Kota Makassar terhadap pendatang telah berlangsung sejak dulu, tepatnya pada abad ke 17 Masehi.[10] Keterbukaan Kota Makassar menerima bangsa kolonial, yang *nota bene* berbeda ras dan agama, menjadi patokan sejarah yang patut untuk diapresiasi. Terlepas dari kepentingan politik

10 Anthoni Reid, "Pluralisme dan Kemajuan Makassar Pada Abad Ke-17", dalam Roger Tol, dkk (editor), *Kuasa dan Usaha di Masyarakat Sulawesi Selatan* (Makassar: Ininnawa, 2009), hlm.78.

bangsa kolonial, sikap ramah dan tulus terhadap pendatang yang beragama Kristen tetap menjadi prinsip hidup Sultan Alauddin. Bukan hanya itu, dari 40 isterinya, Sultan Alauddin memiliki seorang isteri yang berasal dari keturunan Portugis dan dikaruniai seorang anak yang diberi nama Francisco Mendes yang menjadi penganut Kristen taat.[11]

Kota Makassar adalah kota multikultur. Tempat perjumpaan berbagai macam identitas, etnis, ras, dan agama.[12] Heterogenitas ini rupanya memiliki potensi negatif. Simbol agama menjadi penanda perbedaan di antara mereka. Penanda ini kadangkala dapat menjadi alasan pelampiasan kemarahan warga saat terjadi permasalahan dalam interaksi sosial. Ruang multikultur ini kemudian "bagaikan bara dalam sekam". Hal ini diperuncing dengan kian naiknya jumlah pendatang.[13] Para pendatang ini semakin menambah pluralitas Makassar. Persoalan pun kian kompleks. Dengan demikian, potensi konflik pun meninggi. Semakin tinggi tingkat heterogenitas sebuah wilayah, maka semakin tinggi pula potensi konflik yang terjadi di dalamnya.

Apalagi serangkaian peristiwa konflik yang mengatasnamakan etnis seringkali terjadi di kalangan mahasiswa Makassar. Meski tidak ada data yang jelas tentang kapan kasus konflik komunal ini bermula, namun berbagai pertikaian yang mengatasnamakan etnis di Perguruan Tinggi di Makassar kerapkali terjadi dalam tiap tahun. Kasus kekerasan yang mengatasnamakan etnis ini bukanlah fenomena baru di Perguruan Tinggi di Makassar. Kasus serupa juga pernah terjadi di luar wilayah Sulawesi Selatan (Makassar), tepatnya di Yogyakarta, tahun 1950-1970-an. Peristiwa "Beji" di Yogyakarta pada tahun 1951. Peristiwa perkelahian antara mahasiswa Sulawesi Selatan dengan penduduk setempat dan mengakibatkan tewasnya satu mahasiswa Sulawesi Selatan beretnis Bugis. Peristiwa ini sontak menjadi isu nasional karena pada saat yang sama kediaman Gubernur Sulawesi Selatan,

11 *Ibid*.
12 Muljadi Prajitno, dkk., *op.cit.*, hlm. 10.
13 Wawancara dengan Khudri Arsyad pada tanggal 18 April 2013 di Makassar.

Sudiro, kebetulan beretnis Jawa didemo massa.[14]

Tahun 1971, terjadi perkelahian dengan tukang becak yang kemudian menyebabkan penyerbuan besar-besaran oleh penduduk setempat ke asrama Mahasiswa Sulawesi Selatan. Selain itu, tahun 1973, terjadi juga perkelahian antara orang Banten dengan orang Bugis di Pasar Ikan Jakarta.[15]

Sebagian kalangan menduga bahwa konflik komunal-kedaerahan berbasis etnis ini merupakan lanjutan dari sejarah feodalisme masyarakat Sulawesi Selatan. Di mana perang antara kerajaan Bone yang diidentikkan dengan etnis Bugis dan kerajaan Gowa sebagai etnis Makassar sering dijadikan sumber rujukan. Asumsi ini sangat tidak beralasan. Sebab dalam sejarahnya, konflik yang terjadi antara dua kerajaan tersebut, menurut Mattulada, adalah konflik persaingan kepentingan dan pengaruh kekuasaan yang kemudian melibatkan aliansi, yaitu aliansi Gowa dan sekutunya melawan Bone dan sekutunya, dan dalam perseteruan kerajaan tersebut terdapat orang Makassar, Bugis, Mandar, dan Toraja.[16]

Di sisi lain, pembauran kebudayaan baik melalui perkawinan lintasetnis, imigrasi warga, atau etnis tertentu ke wilayah lain di Sulawesi Selatan, juga menjadi alasan kuat bahwa konflik di kalangan mahasiswa hakikatnya bukanlah konflik etnis, melainkan konflik yang mengatasnamakan etnis. Kesalahpahaman dalam membaca peta konflik tersebut menjadi persoalan yang cukup krusial di Makassar. Belum lagi berbagai kasus kekerasan lainnya yang juga semakin marak, seperti kasus tawuran antar lorong, aksi brutal geng motor, dan pelemparan bom molotov ke fasilitas umum.

Peristiwa seperti itu tentu mengusik ketenangan masyarakat. Mungkin saja kekerasan ini akan terus berlanjut. Atau, paling tidak, kejadian serupa akan kembali terjadi. Jika ini

14 Anhar Gonggong, "Sulawesi Selatan dan Komunikasi; dalam Rangka Proses Integrasi Bangsa, Melangkah ke Pemahaman Diri Melalui Sejarah Lokal", dalam *Dinamika Bugis Makassar*, Mukhlis (editor) (Makassar: PT. Sinar Krida, 1986), hlm. 94-95.

15 *Ibid.,* hlm. 97.

16 H. M. Mattulada, *Sejarah Masyarakat dan Kebudayaan Sulawesi Selatan* (Ujung Pandang: Hasanuddin University Press, 1998), hlm. 139.

tidak diantisipasi, besar kemungkinan akan terus melebar. Kota Makassar pun akan menjadi kota tidak nyaman huni. Insiden-insiden ini makin menguatkan dugaan bahwa nilai budaya lokal seperti *siri'na pessé*, nilai fundamental kebudayaan masyarakat Bugis, Makassar, Toraja, dan Mandar, semakin terkikis. Bahkan, mungkin tidak lagi menjadi nilai atau falsafah hidup warga. Pembahasan singkat tentang nilai *sipakatau* ini diharapkan dapat menjadi 'obat penawar' bagi ketegangan komunal serta solusi atas berulangnya kekerasan di Sulawesi Selatan.

Nilai Filosofis *Sipakatau*

Tolak ukur tingginya peradaban masyarakat terletak pada kesantunan dalam bertingkah laku, bertutur kata, dan berpakaian. Perilaku sopan santun mendambakan saling percaya, saling menghormati, dan saling menyayangi antarsesama. Pola ini, dalam tradisi masyarakat Sulawesi Selatan, dikenal budaya *sipakatau* (saling memanusiakan, saling menghargai, dan saling menghormati). Nilai-nilai ini menjadi titik tolak etika dalam pergaulan masyarakat Sulawesi Selatan. Pendekatan *sipakatau* akan menggiring pada kehidupan seseorang dapat mencapai keharmonisan.

Dalam budaya *sipakatau*, perbedaan dapat tercairkan. Tidak ada lagi perbedaan ras, etnis, dan identitas. Nilai *tau* mendasari pola perilaku sekaligus menjadi barometer penilaian terhadap seseorang. Martabat atau harga diri *tau* didasarkan pada perilaku. Ini terpatri dalam *toddo-puli* (keteguhan), *"sabda mappabbati' gau (ada), ada mappabbati' gau, gau mappabatti tau*", 'bunyi mewujudkan kata, kata mewujudkan perbuatan, perbuatan mewujudkan manusia'. Semua itu terwujud dalam kesatuan sikap sadar yang kemudian disandarkan kepada kehendak *Dewatasseuae*.[17]

Pasang kearifan lokal ini sangat jelas menggambarkan tentang eksistensi manusia dalam tatanan kebudayaan masyarakat Bugis-Makassar. Di mana secara kontekstual

17 *Dewatasseuae* artinya Tuhan yang Maha Kuasa. Setelah Islam menjadi agama orang Sulawesi Selatan, istilah tersebut berganti menjadi Allah SWT. Lihat, Prof. Dr. Mattulada, *Sejarah, Masyarakat, dan Kebudayaan Sulawesi Selatan* (Makassar: Hasanuddin Unersity, 1998), hlm. 85.

dapat dimaknai bahwa tolok ukur nilai kemanusiaan seseorang terdapat pada tutur kata yang penuh kejujuran dan sikap dan perilaku yang sopan dan santun. Sehingga, dengan demikian, taraf eksistensi nilai kemanusiaan dapat tercapai. Dari konteks ini pula muncullah satu semboyan, khususnya bagi suku Makassar, *"labusuk'nu ji intu nanu tau"*, 'karena kejujuranmulah, engkau disebut sebagai manusia'.

Konsep *sipakatau* ini lahir dari nilai *panggadereng* (Bugis) atau *Pangadakkang* (Makassar) sebagai aturan-aturan adat. Aturan ini lahir pasca revolusi sosial, *sianrebale*.[18] Kehidupan sosial yang dikendalikan ala hukum rimba. *Sianrebale* adalah perilaku hidup manusia yang diibaratkan seperti binatang, "*ikan besar memakan ikan kecil*". Krisis kemanusiaan ini berlangsung selama tujuh generasi dan berakhir atau ditutup oleh goncangan alam yang dahsyat yang berlangsung selama sepekan. Setelah itu, muncullah seseorang berpakaian serba putih, *tomanurung*.[19]

Konsep tentang *tomanurung* berbeda disetiap daerah di Sulawesi Selatan. *Tomanurung*, dalam pemahaman masyarakat Makassar (Gowa), berarti manusia. *Tomanurung* berasal dari kata *Tu (tau)* yang berarti manusia dan *manurung* artinya turun. Istilah *tomanurung* tidak diketahui asal kedatangannya. Istilah ini umum dipakai oleh masyarakat Bugis-Makassar. *Tomanurung* diyakini membawa nilai-nilai pencerahan (*panggadereng*) bagi manusia yang tengah hidup dalam gejolak krisis kemanusiaan (*Sianrebale*).

Mitos *tomanurung*, menurut A. Rahman Rahim, merupakan salah satu dari anasir yang ikut menguatkan nilai kebudayaan Bugis. Ia dipercaya sebagai cerita yang maknanya bisa diaktualkan. Sebagaimana dikemukakan Malinowski, mitos adalah unsur terpenting dari peradaban umat manusia. Ia bukan cerita kosong, tapi suatu kekuatan aktif yang tangguh. Ia bukan suatu penjelasan intelektual atau khayalan seni. Ia adalah sebuah perjanjian tentang kepercayaan dan kebijaksanaan moral

18 Wawancara dengan Drs. Alwi Rachman. M. Toef, Makassar, 30 Maret 2013.
19 A. Rahman Rahim, *"Nilai-nilai Utama Kebudayaan Bugis* (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2011), hlm. 43-47.

yang memiliki manfaat.[20] Oleh karena itu, konsep *sipakatau* ini dipandang sebagai pondasi dasar yang mampu menjadi tonggak peradaban kemanusiaan.

Menurut Ahyar Anwar, *sipakatau* ini muncul dalam transmisi naskah kuno seperti *mappasure'*. Penanaman perilaku *mappasisau* atau saling menyembuhkan, jika ada persoalan. Ini adalah salah satu elemen dari budaya *sipakatau*. Namun, untuk mengenal lebih jauh esensi budaya *sipakatau*, ada beberapa asas yang harus dilalui, di antaranya adalah asas *mappasilaiseng* (kemampuan yang harus dimiliki oleh seseorang dalam membedakan dirinya dengan yang lain). *Mappalaiseng* ini dijelaskan dalam nasakah-naskah kuno dalam bentuk cerita dongeng yang penekanannya adalah bagaimana membedakan diri kita dengan yang lain (manusia-binatang).

Setelah seseorang mampu membedakan dirinya dengan yang lain (binatang), selanjutnya masuk ke asas *mappasirupa*, mempersamakan dirinya dengan yang lain. Pada tataran ini, kita diharapakan untuk mengenal diri pada tingkatan *tau*, kemudian dipertegas pada tingkatan asas *mappasisau,* yaitu menyembuhkan luka-luka akibat gesekan politik, budaya, dan lain-lain. *Mappasisau* inilah yang menjadi esensi dari nilai *sipakatau* (saling memanusiaakan) dan *sepakalaqbi* (saling memuliakan). Seseorang tidak akan mampu mengerti *sipakatau* jika tidak mengerti makna *tau*.[21] Pada sisi yang lain, muncul istilah *tau-tau* (manusia yang hanya dalam bentuk fisik, tapi secara perilaku seperti binatang).

Sipakatau ini sangat prinsipil dalam masyarakat Sulawesi Selatan. Konsep kebudayaan yang lahir dari kearifan lokal yang menyimpan esensi nilai luhur kemanusiaan universal. Esensi *sipakatau* tidak tersekat pada persoalan agama dan etnis, lintas suku dan agama. Dalam konteks inilah, nilai kemanusiaan akan mengantar pada persatuan yang universal pula. Singkatnya, keuniversalan nilai-nilai *sipakatau* hanya dapat ditemukan ketika ia tidak dibatasi oleh ruang etnisitas, agama, identitas, dan budaya.

20 *Ibid.*, hlm. 55.
21 Wawancara dengan Dr. Ahyar Anwar, di Makassar, 13 Maret 2013.

Oleh karena itu, kearifan lokal perlu dirawat melalui penyadaran dan pewarisan kebudayaan. Meski zaman semakin maju, pilihan dan prinsip hidup harus tetap terjaga dengan baik, khususnya nilai-nilai kemanusiaan. Meski *sipakatau* adalah produk masa lalu (klasik) dalam tradisi kebudayaan masyarakat Sulawesi Selatan, ia tetap harus dijaga. Penjagaan dapat berbentuk pewarisan atau penafsiran ulang. Praktik hidup *sipakatau* ini tidak hanya terhenti pada wilayah retorika, harus teraktualisasi dalam praktik nyata. Praktik hidup *taro ada taro gau,* 'kesesuaian antara perkataan dan perbuatan dalam praktik hidup sosial manusia'.

Berkaitan dengan itu, *sipakatau* harus dilembagakan dan diturunkan menjadi metafor-metafor baru dalam dunia sosial. *Sipakatu* mesti diturunkan menjadi cara pandang politik, berbicara, sosial, dan bahkan berkompetisi, sehingga akan tercipta praktik hidup multikulturalisme yang berbasis kearifan lokal.

Tantangan Budaya *Sipakatau*

Modernisasi telah banyak melahirkan berbagai perubahan sosial. Perubahan terjadi dalam bentuk fisik (pembangunan), perilaku, dan cara pandang manusia terhadap kehidupannya. Menurut Antony Gidens, modernisasi telah menghadirkan pola kehidupan baru yang ditandai dengan meningkatnya arus informasi, imajinasi, simbol, identitas, dan *life style* yang diperoleh dengan jalan membeli.[22]

Satu sisi, globalisasi sebagai anak kandung modernisasi telah memudarkan tatanan nilai-nilai kebudayaan manusia dan berakibat terjadinya *cultural shock* di tingkat lokal. Indikasi *cultural Shock* ditandai dengan terjadinya pergeseran norma keluarga, pergeseran figur dan ideologi publik, pergeseran tata nilai kehidupan dalam masyarakat, perubahan radikal dalam dunia mode (fashion), dan perubahan menu selera makan.[23] Fakta ini menggiring pola hidup serba mewah. Pola ini memaksa

22 Suaib Amin Prawono, "Kearifan Lokal Dalam Pentas Kehidupan Global", Opini *Harian Fajar*, edisi 17 Maret 2012.

23 Wawancara dengan Prof. Dr. Nasaruddin Umar, MA., Makassar, 3 Februari 2007.

untuk dinikmati dan diikuti. Ia sudah menjadi gaya hidup dan ideologi baru. Ujungnya, ada pergeseran nilai. Seseorang tidak lagi mementingkan kebutuhan, tapi lebih dari itu. Pemenuhan keinginan. Akibatnya, terjadi degradasi nilai kearifan lokal. Nilai ini tergeser dan terganti oleh orientasi materi. *Ada uang ada jasa.* Lebih jauh lagi, relasi sosial menjadi luntur. Ruang keikhlasan dan rasa kebersamaan menipis.

Padahal, dominannya aspek materi dalam menguasai hajat hidup manusia dan minimnya nilai-nilai kebudayaan dan agama sebagai pedoman hidup manusia adalah faktor penyebab kehancuran tata kehidupan sosial umat manusia.[24] Fenomena tersebut diperparah dengan hadirnya pola hidup baru manusia modern. Wujud ikatan emosional makin melemah, terganti oleh pola hidup yang sifatnya fungsional. Hanya melihat kaitan dirinya dengan orang lain dalam hubungan kerja semata, sehingga kehidupan sosial semakin *bias* dan penuh kekerasan. Lunturnya nilai-nilai kearifan lokal, seperti budaya *siri', pessé*, dan *sipakatau*, telah menyisakan tragedi kemanusiaan. Salah satunya adalah tragedi Daeng Basse 2009.[25]

Tragedi Daeng Basse ini seolah telah menamatkan riwayat *siri' napessé*. Nilai lokalitas ini semakin melemah. Konsep *siri' dan pessé* terombang-ambing. Tidak lagi menjadi falsafah hidup. Pola hidup sebagian masyarakat Sulawesi Selatan agaknya telah bergeser ke dunia pragmatis. Sementara, pola hidup masyarakat yang setia dengan tradisinya dipandang sebagai kolot, primitif, jumud, dan tradisional. Cara pandang naif yang sulit diperbaiki. Menganggap kearifan lokal hanya untuk wisata.

24 Darmawan, *"Refleksi Sosial Budaya"* dalam Wirahadi Kusuma *'Indonesia Baru dan Tantangan TNI, Pemikiran Masa Depan* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1999), hlm. 192.

25 Kasus seorang ibu bernama Daeng Basse (27 Tahun) yang terjadi di Makassar pada tahun 2009 lalu menjadi peristiwa yang cukup memiriskan. Daeng Basse, yang saat itu dalam kondisi hamil 7 bulan, tewas mengenaskan akibat kelaparan setelah tiga hari tidak makan. Ironisnya lagi, lima menit berselang, salah seorang putranya bernama Bahir (5 tahun) juga ikut tewas karena kasus yang sama. Lihat, Mawardi & Siswan, *Politik Pemiskinan: Narasi Kemiskinan di Indonesia, Pelajaran dari Upaya Penanggulangan Kemiskinan dengan Penguatan Partisipasi Publik di Kab. Bone dan Kota Pare-pare* (Makassar: IK Ornop dan Ford Foundation, 2011), hlm. 1.

Kerisauan adanya fakta di mana kearifan lokal nusantara mulai dikebiri oleh sebagian generasinya. Hal ini disebabkan oleh cara pandang mereka dalam melihat kearifan lokal yang didominasi oleh nalar berpikir yang dikonstruksi oleh paradigma globalisasi. Akibatnya, kearifan lokal yang penuh nilai humanis, seperti gotong royong, toleran (*sipakala'bi*), humanis *(sipakatau),* dan kepedulian sosial *(sipakainga')*, pelan-pelan mengalami pergeseran.

Selain itu, konsep *siri'na pessé* sejatinya harus dipertahankan. Ia telah berada di ambang kepunahan. Derasnya arus politik menjadi salah satu penyebab makna *siri'napessé* ini luntur. *Siri'napessé* lebih banyak menjadi simbol ketika menjelang momen tertentu, seperti pilkada, pilgub, pilpres, dan lain-lain. Nilai yang terkandung di dalamnya tidak lagi dianggap penting karena simbol lebih utama ketimbang makna.

Demikian juga harapan akan persatuan yang dilandasi dengan nilai *siri'napessé* hanya menjadi pemersatu kepentingan politik yang tidak berdasarkan nilai kemanusiaan *(sipakatau)*. Dalam konteks ini, nilai-nilai kearifan lokal yang dijunjung tinggi oleh sebagian masyarakat telah tergadai hanya untuk kepentingan pragmatis (materi) dalam pemilu. Orang rela memilih calon pemimpin meski calon tersebut memiliki *track record* yang kurang baik.

Oleh karena itu, esensi dari kearifan lokal sangat penting untuk selalu diwacanakan. Selain masih relevan dengan hidup kekinian, juga karena kearifan lokal dapat digunakan sebagai salah satu cara untuk mendorong kesadaran kalangan elit politik dan massanya untuk menjunjung tinggi nilai kemanusian.

Esensi nilai *sipakatau* hendaknya diletakkan sebagai filosofi kemanusiaan dalam upaya merayakan perbedaan. Jika *sipakatau* melemah, tidak menutup kemungkinan potensi konflik *sianrebale* jilid dua dapat terulang. Dan jati diri sebagai orang Bugis, Makassar, Mandar, dan Toraja, akan redup dan sirna.

Daftar Pustaka

Faisal, A., 2011. "Menyoal Wacana Keberagaman", Makalah Diskusi *LGBT dalam Prespektif Pluralisme*, yang dilaksanakan oleh Yayasan Sehati Makassar di Kantor Kontras Sulawesi Selatan.

Kusuma, Agus Wirahadi, dkk., 1999. *Indonesia Baru dan Tantangan TNI pemikiran Masa Depan*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.

Latief, Yudi, 2011. "Politik Identitas Lawan Pancasila". *Kompas*, 4 Juni.

Mahfud, Choirul, 2011. *Pendidikan Multikultural*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Mattulada, 1998. *Sejarah Masyarakat dan Kebudayaan Sulawesi Selatan*. Ujung Pandang: Hasanuddin University Press.

Mawardi, & Siswan, 2011. *Politik Pemiskinan; Narasi Kemiskinan di Indonesia, Pelajaran Dari Upaya Penanggulangan Kemiskinan Dengan Penguatan Partisipasi Publik Di Kab. Bone dan Kota Pare-pare.* Makassar: FIK Ornop dan Ford Foundation.

Mukhlis, (ed.), 1986. *Dinamika Bugis Makassar*. Makassar: PT. Sinar Krida.

Musa, Ali Maschan, 2007. *Nasionalisme Kiai, Kontruksi Sosial Berbasis Agama*. Yogyakarta: LKiS.

Mustafa, Moh. Yahya, dkk., 2003. *Siri' dan Pesse', Harga Diri Orang Bugis, Mandar, dan Toraja*. Makassar: Pustaka Refleksi.

Prajitno, Muljadi, dkk., 2013. *Taktik Politik Gratis, Audit Sosial Pendidikan dan kesehatan Gratis Berbasis Komunitas Di Kota Makassar*. Makassar: Yayasan Tifa.

Prawono, Suaib Amin, 2012. "Kearifan Lokal dalam Pentas Kehidupan Global", Opini *Harian Fajar,* 17 Maret.

Prawono, Suaib Amin, 2013.,"Toleransi Di Tengah Keberagaman", Opini *Tribun Timur,* 12 Maret.

Rahardjo, Turnomo, 2005. *Menghargai Perbedaan Kultural, Mindfulness dalam Komunikasi Antar Etnis*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Rahim, Rahman, 2011. *Nilai-nilai Utama Kebudayaan Bugis*. Yogyakarta: Penerbit Ombak.

Rahman, Darmawan Mas'ud, 2011. "Orang Mandar dan Makassar Dalam Hubungan Bilateral", Makalah Seminar Nasional *Peran serta KKMSB (Kerukunan Keluarga Mandar Sulawesi Barat) Kota Makassar dalam Mewujudkan Makassar sebagai Kota Dunia, Diolo' Dite'e Anna Manini (Dahulu, Sekarang dan Masa yang Akan Datang)*, di Baruga Anging Mamiri, Kota Makassar, 20 Juni.

Sumantri, Bambang Sigap, 2010. *Lemahnya Kepemimpinan Ancam Otonomi Daerah dalam Merajut Nusantara, Rindu Pancasila*. Jakarta: Kompas.

Syarif, Arman, 2009. *Menyoal Siri' na Pacce di Jeneponto*. Makassar: Newsletter To'do.

Tol, Roger dkk., (ed.), 2009. *Kuasa dan Usaha di Masyarakat Sulawesi Selatan*. Makassar: Ininnawa.

Ujan, Andre Ata, 2009. *Multikulturalisme, Belajar Hidup Bersama Dalam Perbedaan*. Jakarta: PT. Indeks.

Wahid, Abdurrahman, 2010. *Membaca Sejarah Nusantara, 25 Kolom Sejarah Gus Dur*. Yogyakarta: LKiS.

Wawancara

Alwi Rachman. Makassar, 30 Maret 2013.

Asmin Amin. Makassar, 13 Maret 2013.

Dr. Abd Latief (Dosen Sejarah Unhas). Makassar, 28 Maret 2013.

Dr. Ahyar Anwar, Makassar, 13 Maret 2013.

Khudri Arsyad pada tanggal 18 April 2013.

Prof. Dr. Darmawan Mas'ud Rahman, M.Sc. Makassar, 09 Juni 2011.

Prof. Dr. Nasaruddin Umar, MA. Makassar, 3 Februari 2007.

Kemaliq Pura Lingsar
Ruang Pertemuan Islam dan Hindu di Lombok

~ Yusuf Tantowi

Pengantar

Perjumpaan agama-agama di Nusantara terbukti melahirkan budaya baru di tengah masyarakat. Hal ini dapat ditemukan merata dari ujung barat sampai timur Indonesia. Setiap daerah memiliki kekhasan budaya yang terwariskan secara turun-temurun. Tidak sedikit dari budaya-budaya tersebut merupakan hasil campuran dari dua tradisi yang berbeda. Uniknya, kehadiran budaya baru di sebuah daerah tidak selamanya hadir untuk menegasikan atau meniadakan kebudayaan lain. Sebaliknya, hal itu justru dapat saling menguatkan dan membentuk corak budaya baru di tengah masyarakat.

Fenomena ini dapat ditemukan di Desa Lingsar, Kecamatan Narmada, Lombok Barat, Nusa Tenggara Barat (NTB). Di tempat ini, terdapat sebuah komplek bangunan yang luasnya sekitar 20 hektar. Masyarakat sering menyebutnya Kemaliq Lingsar, Pura Lingsar, atau Taman Lingsar. Penyebutan yang berbeda-beda itu terkait dengan perbedaan latar belakang orang-orang yang mengunjungi tempat yang disucikan tersebut.

Orang Islam Sasak menyebutnya Kemaliq Lingsar karena Kemaliq dianggap sebagai tempat keramat: tempat suci untuk berdoa dan bermunajat kepada Allah SWT. Kemaliq adalah bangunan pertama dan utama, sedangkan bangunan pura dibangun lama setelah Kemaliq ada. Adapun orang Hindu menyebutnya Pura Lingsar karena di samping atas utara Kemaliq

terdapat Pura Gaduh dan Pura Ulon sebagai tempat mereka melakukan sembahyang kepada para dewa. Walau begitu, bukan berarti orang Hindu tidak dapat memasuki Kemaliq. Bahkan, sebaliknya mereka boleh melakukan ritual dan peribadatan di tempat itu. Begitu juga orang (keturunan) Tionghoa sering datang ke Kemaliq, secara individu atau rombongan. Oleh Karena itu, Kemaliq menjadi tempat bertemunya masyarakat yang berbeda agama, budaya, dan etnis untuk berdoa.

Penggunaan nama Taman Lingsar sering digunakan oleh Pemerintah Daerah atau masyarakat yang berasal dari luar daerah. Penyebutan Taman Lingsar ingin menunjukkan dan mengesankan sikap netral pada penyebutan yang berbeda oleh masing-masing komunitas. Mereka tidak ingin menonjolkan satu pihak dengan menyebut salah satu dari dua sebutan tersebut. Selain itu, memang komplek bangunan itu sudah diibaratkan sebagai taman yang dapat dimasuki oleh siapa saja dan dari agama serta suku apa saja layaknya sebuah taman. Lebih-lebih suasana alam serta desain bangunan yang mirip tempat orang bersantai.

Namun ada yang berpendapat penyebutan sebagai taman dianggap kurang tepat. Tempat itu dianggap bukan saja dijadikan sebagai tempat berdoa, bermunajat, dan sembahyang kepada Tuhan, tapi juga disucikan. Sebagai tempat beribadah kepada Tuhan dan disucikan, tentu tempat ini memiliki *awiq-awiq* (aturan) yang harus dipatuhi oleh siapa pun yang masuk. Bila ada yang melanggar, orang tersebut diyakini akan tertimpa *bala* (petaka). Kalau ditemukan orang yang melanggar akan diusir dari tempat tersebut. Aturan itu berlaku kepada semua pengunjung, baik yang beragama Islam, Hindu, Buddha, atau Khonghucu.

Sebenarnya, tidak ada aturan yang sangat mengikat bagi pengunjungnya. Kalau pun ada, sifatnya berupa sanksi-sanksi kecil bagi pengunjung yang merusak benda-benda atau bunga yang ada di taman. Taman di sekitarnya tidak digunakan untuk ibadah dan tidak ada yang disucikan. Umumnya, taman memang diperuntukkan untuk bersantai, *joging*, ngobrol, dan arena

bermain bagi publik, tapi tidak demikian dengan Kemaliq-Pura Lingsar. Oleh karena itu, kurang tepat jika kawasan komplek ini dinamai Taman Lingsar.

Beberapa peraturan yang mencerminkan toleransi ditetapkan dalam tata kelola Kemaliq-Pura Lingsar; di antaranya tidak diperbolehkanya makan atau membawa daging babi dan daging sapi di dalam Pura. Hal ini karena daging babi hukumnya haram dan najis bagi Muslim, dan penganut Hindu menganggap sapi sebagai binatang yang disucikan sehingga harus dihormati. Sebagai wujud sikap saling menghargai dan menghormati keyakinan masing-masing, maka dihidangkanlah ayam, bebek, kambing, dan kerbau sebagai lauk. Selain itu, dilarang juga membawa atau meminum minuman keras. Bagi perempuan yang datang bulan *(haid)* dilarang masuk. Aturan itu berlaku bagi siapa pun tanpa pengecualian dan dibuat untuk menjaga kesucian Kemaliq dan Pura.

Tujuan orang datang ke Kemaliq-Pura Lingsar berbeda-beda. Ada yang datang untuk berdo'a dan meminta petunjuk kepada Tuhan supaya sembuh dari penyakit, terhindar dari *bala* dan musibah. Ada juga untuk mengungkapkan rasa syukur setelah bisnisnya berjalan sukses. Ada juga yang datang secara khusus untuk menyaksikan langsung toleransi antara umat Islam, Hindu, Buddha, dan Khonghucu.

Perbedaan niat, tujuan, dan agama masyarakat yang mengunjungi Kemaliq-Pura Lingsar tidak pernah menimbulkan gesekan atau konflik. Sebaliknya, justru terbangun kerjasama, toleransi, dan saling menghargai perbedaan keyakinan masing-masing. Kondisi yang telah berlangsung puluhan tahun dan diwariskan secara turun-temurun tersebut masih dipelihara sampai sekarang.

Setiap bulan, puluhan sampai ratusan orang datang berkunjung ke tempat ini. Jumlah orang yang berkunjung berlipat sampai ribuan orang bila ritual keagamaan diadakan. Ritual keagamaan yang dilakukan di Kemaliq-Pura Lingsar menunjukkan bukan hanya simbol toleransi, namun juga pergumulan panjang antara tradisi Islam dan Hindu yang

unik. Fenomena di balik Kemaliq-Pura Lingsar menunjukkan realitas yang melampaui toleransi, namun juga transformasi ritual peribadatan dan praktik budaya lokal yang saling mempengaruhi dengan masing-masing tetap berpijak pada akar ajaran otentiknya. Sebelum lebih jauh membahas tentang Pura Lingsar, berikut akan dijelaskan mengenai sejarah sosial Lombok yang memungkinkan area suci agama berbeda ini terwujud.

Sejarah Sosial Lombok

Dari berbagai literatur, sejarah sosial Lombok dapat disarikan sebagai berikut. Pada abad ke-17, berdiri dua kerajaan besar di Lombok yaitu Kerajaan Selaparang yang berpusat di Lombok Timur dan Kerajaan Pejanggik di Lombok Tengah. Kerajaan Selaparang lebih besar dan berpengaruh, sehingga berperan besar dalam menyebarkan agama Islam hampir ke seluruh pulau Lombok. Kehadiran orang Hindu Bali di Pulau Lombok ditandai dengan adanya upaya penaklukan oleh Raja Dalem Watu Renggong dari Kerajaan Gelgel Bali pada 1520 M. Upaya penaklukan ini berhasil digagalkan oleh prajurit-prajurit Selaparang. Konon, walau upayanya gagal, Kerajaan Gelgel tidak menyerah.

Setelah gagal menguasai Lombok dengan menggunakan kekuatan pasukan, Raja Anak Agung Anglurah Ketut Karangasem, yang berkuasa saat itu, menggunakan pendekatan lebih lunak. Ia mengirim seorang pendeta Siwa bernama Dang Hyang Nirata atau disebut juga Pedanda Sakti Warawuh untuk mengajarkan ajaran Hindu pada masyarakat Lombok. Pengaruh dari ajaran Hindu inilah kemudian mempengaruhi ajaran Islam 'Waktu Telu', yang di kemudian hari dianggap sebagai bentuk percampuran antara Hindu-Islam. Dalam versi penganut Islam Waktu Telu, Pedanda itu dikenal dengan nama Pangeran Sangupati.[1]

1 Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, "Masa Kerajaan Kuno", dalam Penelitian *Integrasi Antar Etnik Berbeda Agama Melalui Upacara Agama-Kajian Tentang Hubungan Antar Etnik Bali dan Sasak Melalui Upacara Perang Topat di Pura Lingsar Lombok Barat*, lihat Bab III tentang"Hubungan Antar Etnik Bali Sasak di Mas Lampau." 1998.

Selain versi di atas, masih ada lagi versi lain tentang sejarah yang mengungkapkan proses penaklukan Lombok oleh kerajaan Gelgel Karangasem Bali. Dalam tulisan Lalu Mulyadi,[2] sejarah penaklukan itu dapat dibaca dalam *Babad Lombok, Babad Selaparang, Babad Banjar Getas.* Versi *Babad Lombok*, penaklukan Lombok dimulai ketika Patih Arya Banjar Getas diperintah oleh Raja Selaparang untuk mencari Kijang Putih ke Bali. Kijang Putih tersebut akan dijadikan sebagai obat salah seorang anggota keluarga yang sakit. Setelah Patih Banjar Getas pergi ke Bali, raja memanggil istri Arya Banjar Getas yang bernama Dyah Candra Kusuma untuk menghadap raja di istana. Melihat kecantikan Dyah Candra Kusuma, raja tertarik untuk menjadikannya istri.

Setelah kembali dari Bali mencari Kijang Putih, Arya Banjar Getas memperoleh informasi bahwa istrinya akan diperistri oleh raja. Ia pun tidak terima. Ia merasa ditipu oleh raja dengan cara memerintahkannya mencari Kijang Putih jauh ke Bali. Sejak itu, Banjar Getas mulai memberontak kepada raja. Beberapa kali upayanya gagal sampai ia berhasil meminta bantuan dari Kerajaan Karangasem di Bali. Singkat cerita, Selaparang dan Pejanggik takluk oleh Kerajaan Karangasem, Bali.

Sementara menurut versi *Babad Selaparang,* Raja Selaparang berselisih dengan Arya Banjar Getas. Banjar Getas pun melarikan diri dan mencari perlindungan pada Kerajaan Pejanggik. Tak lama di sana, buah dari kecerdikan dan kesaktiannya, ia pun diangkat menjadi adipati oleh Raja Pejanggik Pemban Mas Meraja Kusuma. Inilah yang menyebabkan Selaparang dan Pejanggik saling bermusuhan.

Setelah sekian lama di Kerajaan Pejanggik, Banjar Getas berselisih dengan istri keduanya, Dene Bini Lala Junti. Akibat perselisihan itu, ia diusir dari Pejanggik. Sejak itu, ia mengembara ke Bali dan menemui Raja Karangasem. Di sana, ia menceritakan kekalahannya melawan Raja Selaparang dan

2 Lalu Mulyadi, "Sejarah Kota Cakranegara Lombok", dalam *http://sejarah-cakranegaralombok-celadet.blogspot.com/2009/01/sejarah-kota-cakranegara-lombok_17.html.*

masalah pengusirannya dari Kerajaan Pejanggik. Tak lama kemudian, ia berhasil mempengaruhi Raja Karangasem untuk menaklukkan kerajaan-kerjaan di Lombok. Dengan bantuan Banjar Getas yang telah mengetahui kekuatan dan kelemahan kerajaan-kerajaan di Lombok, Kerajaan Karangasem pun berhasil menguasai Lombok.

Sedangkan menurut versi *Babad Banjar Getas,* Banjar Getas merupakan seorang keturunan Prabu Kaisari dari Kerajaan Majapahit, Jawa Timur. Ia mengembara ke Lombok bersama 40 orang pengikutnya setelah gagal melaksanakan perintah Raja Kencana Wungu untuk membunuh Menak Jingga. Di Lombok, ia mengabdi di Kerajaan Selaparang. Setelah berselisih dengan Raja Selaparang, ia pindah ke Kerajaan Pejanggik, yang saat itu dipimpin oleh Raja Dewa Mas Panji.

Dalam Babad ini, Arya Banjar Getas disebut sebagai sosok yang pandai dan cerdik. Sayang kecerdikan dan pengaruhnya tidak disukai oleh beberapa punggawa kerajaan. Sampai akhirnya muncul ide dari mereka untuk menyingkirkan Banjar Getas dari Kerajaan. Mengingat menyingkirkan Banjar Getas tidak mudah, mereka lalu minta bantuan pada Kerajaan Karangasem Bali. Bantuan itu tidak berarti apa-apa setelah belakangan Raja Karangasem Bali ternyata berpihak kepada Banjar Getas untuk melawan kerajaan Pejanggik. Pejanggik pun akhirnya dapat ditaklukkan. Raja Karangasem bersama Banjar Getas kemudian membagi kekuasaan di Pulau Lombok. Kerajaan Karangasem Bali menguasai Lombok Bagian Barat dan Banjar Getas menguasai Lombok di bagian Tengah dan Timur.

Selain versi babad-babad di atas, ada lagi versi lain yang tersebar melalui cerita lisan di tengah masyarakat Lombok tentang proses penaklukan Kerajaan Selaparang dan Kerajaan Pejanggik oleh Kerajaan Karangaesem. Meski berbeda-beda versi, persamaannya terletak pada keterlibatan Arya Banjar Getas, secara langsung atau tidak langsung, dalam proses penaklukan itu. Mengenai rentang waktu penguasaan juga berbeda-beda versinya. Ada yang mengatakan selama 30 tahun, ada juga yang menulis lebih dari itu. Namun, yang jelas, penguasaan Lombok

baru berakhir secara *de facto* setelah pemerintah kolonial Belanda menguasai Lombok.

Layaknya sebuah penguasaan wilayah selama puluhan tahun, tentu banyak perubahan-perubahan yang terjadi, baik secara budaya, agama, maupun model interaksi sosial sebagai akibat dari pengaruh masyarakat Hindu Bali di Lombok. Raja Kerajaan Karangasem yang menguasai Lombok banyak membangun tempat peribadatan. Bangunan pura dan taman peninggalannya sampai sekarang masih terawat dengan baik dan dapat disaksikan di berbagai tempat. Di antaranya adalah Taman Mayura dan Pura Meru di Cakranegara, Pemandian Narmada di Narmada, Pura Suaranadi di Suranadi, dan Pura Lingsar di desa Lingsar.

Ketika memerintah Lombok, Anak Agung Made Karangasem tidak memaksakan seluruh penduduk Lombok untuk masuk agama Hindu. Ia membebaskan masyarakat Lombok untuk memilih agama Islam seperti semula. Demikian juga kepada masyarakat Lombok yang memilih agama lain. Selaku raja dan penguasa tanah Lombok, ia hanya mengatur jalannya pemerintahan, perekonomian, pertanian, dan pengadilan. Raja Anak Agung Made Karangasem justru memerintahkan seluruh umat beragama untuk menyampaikan terima kasih kepada Tuhan dengan caranya masing-masing. Perintahnya itu kemudian ia buktikan dengan mendirikan banyak pura termasuk membangun Pura Lingsar. Kehadiran pura itu justru melengkapi keberadaan Kemaliq yang lebih dulu ada serta dianggap sebagai tempat suci atau dikeramatkan oleh orang Islam. Ia membangun Pura Lingsar dalam satu komplek peribadatan dengan Kemaliq Lingsar.

Selain komplek bangunan Kemaliq, Pura Ulon, dan Pura Gaduh, dibangun juga kolam besar yang disebut Telaga Ageng. Letaknya di sebelah barat agak bawah memanjang ke timur. Untuk menjaga dan memelihara Kemaliq, diangkatlah Pemangku (juru kunci) yang beragama Islam dan beragama Hindu. Dalam perkembangannya, Pemangku Hindu berjumlah 5 orang yang dipilih oleh Krama Pura, selaku penaggungjawab

Pura Lingsar. Para Pemangku ini diberikan tanah *pecatu* sebagai tempat mencari nafkah.

Sikap politik akomodatif inilah, mungkin, yang tidak sampai muncul perlawanan yang signifikan dari kerajaan-kerajaan kecil di Lombok saat itu. Dengan begitu, Kerajaan Karangasem berkuasa cukup lama, setidaknya hingga Belanda datang ke Lombok. Sejarah panjang ini, kemudian melahirkan peribahasa di kalangan masyarakat Lombok, "*Bali bisa ditemukan di Lombok, dan Lombok tidak bisa ditemukan di Bali*". Kalimat itu terdengar sederhana, tapi itulah gambaran tentang hubungan dekat Bali dan Lombok. Bukan saja dalam konteks geografis, namun juga dari sosial, budaya, dan agama.

Komplek Bangunan Suci

Kemaliq

Banyak versi yang muncul tentang asal usul Kemaliq. Orang Sasak yang beragama Islam mengatakan istilah Kemaliq berasal dari Bahasa Arab, al-Malik artinya yang merajai, menguasai, atau maharaja. Dalam Islam, al-Malik merupakan salah satu sifat atau nama Allah yang disebut Asmaul Husna – sifat Allah yang berjumlah 99 yang juga disebutkan dalam Kitab Suci al-Quran.

H. Jalaludin Arzaki, budayawan dan pemerhati budaya Mataram, menjelaskan bahwa Kemaliq merupakan tempat menghilangnya salah seorang Raja Selaparang. Proses menghilangnya di tempat itu disebut *moksa*. Dalam bahasa Sasak, *muksa* artinya menghilang. Jadi Kemaliq dapat diartikan sebagai *tempat menghilang*.

Versi lain menjelaskan, sosok yang menghilang itu adalah Raden Mas Kerta Jagad, nama lainnya Raden Haji Abdul Malik. Ia adalah penyebar agama Islam yang berasal dari Kerajaan Demak, Jawa Tengah. Ia dianggap sebagai wali. Ia memiliki ilmu agama dan keistimewaan yang lain. Versi ini diungkapkan oleh Bapak Suparman Taufik, *pemangku* Kemaliq yang ke-9. Bapak Suparman adalah pensiunan tentara, berusia 72 tahun, yang diberi tugas menjadi *pemangku* yang diwariskan secara

turun-temurun oleh keluarganya. Ia kini tinggal di sebelah barat komplek Kemaliq atau Pura Lingsar.

Menurut Sanusi, Kemaliq berasal dari bahasa Sasak yang berarti *sesuatu yang suci*, *mulia*, *agung*, *dan bersih dari hal-hal yang kotor*. Sesuatu yang *maliq* berarti sesuatu yang dihormati dan dihargai. Dengan begitu, orang Sasak menganggap, kemaliq adalah sesuatu yang disucikan dan dikeramatkan. Sosok yang menghilang itu bernama Raden Mas Sumilir dari Kerajaan Medain, seorang penyebar agama Islam Waktu Telu di Lombok.[3]

Singkat cerita, setelah melakukan perjalanan bersama rombongannya, Raden Mas Sumilir menancapkan tongkatnya lalu menghilang. Tiba-tiba di tempat itu keluar air besar yang suaranya cukup besar. Peristiwa itu kemudian mengilhami nama Desa Lingsar, yang berasal dari kata *ling* (suara) dan *sar* (besar), sehingga Lingsar berarti *air besar.* Menurut salah satu sumber, Kemaliq dibangun sekitar tahun 1714 M. Versi lain mengatakan Kemaliq dibangun tahun 1759 dan direnovasi oleh pemerintah tahun 1878 M.

Walau berbeda-beda pendapat, ditemukan kesamaan di antara pendapat-pendapat tersebut. Bahwa tempat menghilang itu disebut Kemaliq. Tempat ini dianggap sebagai tempat suci dan keramat oleh orang Sasak Islam dan orang Bali beragama Hindu. Di tempat itu juga keluar mata air yang kini menjadi sumber mata air untuk mengairi lahan pertanian di wilayah Lingsar.

Kemaliq terletak di komplek bangunan bagian dalam. Pintu masuk menuju Kemaliq terletak di bagian barat. Di bagian utara atas terdapat Pura Gaduh. Di sebelah timur terdapat Pura Ulon. Di bagian selatan terdapat pancoran yang disebut *Pesiraman*, tempat mensucikan diri sebelum melakukan ibadah atau ritual di Kemaliq berdasarkan keyakinan masing-masing. Di atasnya ada bangunan tempat orang Islam beribadah atau i'tikaf.

3 Sanusi, *Integrasi Antar Etnik Berbeda Agama Melalui Upacara Agama-Kajian Tentang Hubungan Antar Etnik Bali dan Sasak Melalui Upacara Perang Topat dipura Lingsar Lombok Barat* (Denpasar: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional Bagian Proyek Pengkajian dan Pembinaan Nilai-Nilai Budaya Bali, 1986).

Di tengah komplek Kemaliq terdapat sebuah bangunan sebagai pusatnya Kemaliq. Di sana diletakkan batu-batu yang dibungkus oleh kain putih (kain kafan). Sebelum dibungkus kain putih, batu-batu itu dibersihkan atau disucikan lebih dulu sebelum diletakkan. Batu itu berfungsi sebagai penanda bahwa di tempat itu terdapat *kuburan* seseorang yang sangat dihormati atau dihargai. Batu itu juga berfungsi menjadi nisan bagi sosok yang *moksa* di tempat itu.

Banyak pihak yang berpendapat bahwa orang Islam Sasak yang datang ke Kemaliq adalah pengikut Islam Waktu Telu: kelompok Islam yang dianggap dipengaruhi oleh kepercayaan animisme Hindu dan sufisme Islam yang dibawa oleh Wali Songo dari Pulau Jawa.[4] Para penganut Waktu Telu inilah yang dianggap masih setia mengunjungi Kemaliq Lingsar untuk memanjatkan doa, meminta petunjuk, dan mengadakan pesta syukuran kepada Tuhan. Namun hal itu dibantah oleh

4 Pencampuran dua kepercayaan ini menyebabkan model ritual mereka terlihat mistik dan dekat dengan ajaran dan kepercayaan Hindu Bali. Sebelum penyebaran *Islam Waktu Lima* meluas seperti sekarang, pengikut Islam Waktu Telu hampir telah tersebar di berbagai wilayah di Lombok. Saat ini, pengikut Islam Waktu Telu masih ada. Kepercayaan yang dianut mereka masih kuat dijalankan masyarakat di wilayah Bayan, Kabupaten Lombok Utara.

Banyak pendapat yang menjelaskan asal muasal penyebutan Islam Waktu (wetu) Telu. Ada yang mengatakan penyebutan ini muncul karena mereka hanya shalat 3 waktu sehari semalam: Ashar, Isya, dan Subuh. Pendapat lain mengatakan, mereka shalat hanya pada hari Jum'at, shalat Hari Raya Idul Fitri, dan shalat jenazah. Itu pun hanya diwakili oleh para tokoh agama (penghulu).

Waktu Telu berasal dari kata *'Metu Saking Telu'* yang dikaitkan dengan tiga macam sumber Islam yaitu al-Quran, al-Hadis, dan Ijma' ulama (Tawallinudin Haris, 1978: 2). Ada lagi yang berpendapat bahwa Waktu Telu itu berasal dari siklus hidup setiap manusia yaitu *tiwok* (lahir), *bekembang* (tumbuh) dan *mate* (mati). Menurut orang Sasak Islam kebanyakan di Lombok, model ajaran Islam Waktu Telu itu dianggap sebagai ajaran Islam yang belum sempurna bahkan ada yang menganggap telah menyimpang dari ajaran tauhid dalam Islam.

Bagi Suparman, tidak semua ajaran penganut Islam Waktu Telu itu berbeda dengan ajaran Islam Waktu Lima. Istilah Waktu Telu itu malah simbol dari Iman, Islam dan Ikhsan. Dalam Islam juga dikenal tiga jenis salat yaitu salat wajib (fardu ain), salat sunah dan salat jenazah (fardu kifayah). Seorang Muslim yang ingin memahami Islam dengan baik dibutuhkan tiga macam ilmu yaitu Ilmu Usul, Ilmu Fiqh, dan ilmu Tasawuf (ikhsan). Para penganut Islam Waktu Telu dalam menjalankan dan penyebaran Islam sangat mengedepankan pendekatan budaya misalnya melalui kegiatan gotong-royong, wayang, dan lain sebagainya. Melalui budaya, mereka mencoba memasukkan ajaran moral dan ketauhidan Allah SWT. Dari situ umat akan dapat membedakan mana budaya dan mana tauhid.

Bapak Suparman Taufik (*pemangku* Kemaliq). Ia mengatakan, orang yang berkunjung ke Kemaliq bukan hanya penganut Islam Waktu Telu, namun juga penganut Islam Waktu Lima. Buktinya, mereka bukan hanya datang dari daerah Bayan, Lombok Utara, tapi juga berasal dari Lombok Barat, Lombok Tengah, dan Lombok Timur. Banyak dari mereka, bahkan, yang sudah melaksanakan ibadah haji. Pada hari-H pelaksanaan Perang Topat, juga banyak hadir para tuan guru dan pimpinan pondok pesantren. Menurutnya, para tuan guru itu tidak pernah menyalahkan atau mengharamkan pelaksanaan Perang Topat atau mengunjungi Kemaliq untuk berdoa.

Dari berbagai literatur terungkap bahwa Kemaliq menjadi 'milik bersama' orang Islam, Hindu, dan Khonghucu. Di sanalah tempat bertemunya orang Sasak yang beragama Islam, keturunan Bali yang beragama Hindu, dan Tionghoa yang beragama Buddha atau honghucu. Walaupun masing-masing pihak memiliki pandangan yang berbeda tentang Kemaliq, hal itu tidak menjadi masalah bagi mereka untuk sama-sama memiliki.

Pura Ulon dan Pura Gaduh

Pura Ulon terletak di sebelah timur, dipisahkan oleh tembok dengan, Pura Gaduh dan Kemaliq. Terdiri dari dua ruang dalam dan luar. Dua ruang itu disatukan lagi oleh tembok keliling. Di ruang dalam terdapat tiga buah bangunan yang dipakai oleh orang Hindu untuk memuja Dewa Lingsar, Dewa Gunung Rinjani (Lombok), dan Dewa Gunung Agung (Karangasem-Bali). Pada ruangan luar terdapat mata air dan batu besar yang disebut juga Kemaliq. Bagi sebagian orang Hindu Bali, Pura Ulon dan Kemaliq itulah yang pertama ada di tempat itu. Sementara orang Islam Sasak beranggapan bahwa Kemaliqlah yang lebih dulu ada.

Di samping sebagai tempat memuja paradewa, Pura Ulon juga sering dijadikan sebagai tempat sabung ayam. Sabung ayam ini biasa diadakan sebelum memasuki acara Pujawali atau Perang Topat yang diprakarsai oleh orang Hindu Bali. Sabung ayam bukan hanya melibatkan orang Hindu, tapi juga orang

Islam. Kadang dilakukan secara terbatas, kadang berlangsung di tempat terbuka. Dalam Islam, sabung ayam tidak dibolehkan, apalagi disertai taruhan (*bebotoh*, judi). Namun demikian, sebagian anak muda Sasak yang beragama Islam beranggapan bahwa menonton permainana sabung ayam dianggap tidak masalah. Itu dianggap sebagai hiburan dan tidak ikut bertaruh atau berjudi.

Pura Gaduh letaknya bersebelahan dengan Kemaliq. Posisinya lebih tinggi dari bangunan Kemaliq. Pura Gaduh terdiri dari tiga bangunan yang fungsinya sama seperti Pura Ulon: sebagai tempat memuja Batara Gede Lingsar, Dewa Gunung Rinjani, dan Dewa Gunung Agung. Letak dan fungsi Pura Gaduh tidak terpisah dengan bangunan Kemaliq.

Jalan masuk ke komplek bangunan peribadatan ini melalui dua pintu atau tangga. Masing-masing memiliki tujuh anak tangga. Dua pintu ini menggambarkan hubungan antara Kemaliq dengan Pura Gaduh. Orang Hindu yang masuk ke Pura Gaduh dapat melalui Kemaliq, begitu sebaliknya. Orang Islam boleh masuk Pura Gaduh asal minta izin atau tidak menganggu ritual ibadah, demikian juga sebaliknya. Di atas pintu masuk Kemaliq terdapat dua patung kecil khas Hindu. Hal ini karena orang Hindu memulai dan menyiapkan ritualnya dari sejak di Kemaliq.

Keunikan tiga bangunan suci ini memberikan beberapa pelajaran. *Pertama,* hubungan dan interaksi orang Sasak Islam dengan orang keturunan Bali Hindu sangat dekat. *Kedua*, perbedaan suku, etnis, agama, dan persepsi mereka tentang bangunan suci tersebut bukan halangan untuk bekerjasama. *Ketiga*, bentuk bangunan menunjukkan kedekatan relasi tersebut. *Keempat*, perbedaan-perbedaan itu justru dijawab dengan membuat aturan bersama yang saling menghormati dan menghargai identitas serta keyakinan masing-masing.

a. Pujawali

Pujawali merupakan rangkaian upacara yang melibatkan orang Sasak Islam dan orang Hindu Bali. Meskipun terdapat

persamaan, bagaimana pun, mereka tetap memiliki perbedaan, baik ritual maupun tempat upacara. Orang Hindu mengartikan Pujawali sebagai *memuja kembali*, sedangkan orang Islam memaknainya dengan *memuja wali*. Mereka tetap mengakui dan menggunakan bahasa yang sama, meskipun berbeda mendefinisikan dan memaknai ritual tersebut.

Secara rinci, rangkaian acara Pujawali pilah menjadi tiga bagian: sebelum acara, puncak acara, dan setelah acara. Pembagian ini penting agar tidak rancu dalam melihat kegiatan tersebut. Apalagi kegiatan tersebut melibatkan komunitas berbeda, upacara yang penuh simbol, makna, dan filosofi kehidupan. Lazimnya sebuah ritual keagamaan dan kebudayaan yang penuh dengan makna simbolis dan mistik, upacara Pujawali atau Perang Topat juga berkaitan dengan waktu dan perlengkapan yang akan digunakan. Tanpa penentuan tiga hal itu, upacara akan sulit dilaksanakan oleh dua komunitas etnis dan agama yang berbeda.

Pelaksanaan acara puncak Pujawali atau Perang Topat Lingsar biasanya dilakukan pertengahan bulan Desember, sekitar tanggal 15 Desember. Penandanya adalah mulai datangnya musim hujan. Bagi masyarakat Sasak dan Bali, ini juga sebagai tanda akan dimulainya masa tanam padi. Apalagi sumber mata air kawasan pertanian Lingsar sebagian besar bersumber dari mata air yang muncul di Kemaliq. Dari uraian tersebut dapat disimpulkan, prosesi Pujawali dan Perang Topat saling berhubungan erat.

Penentuan waktu dan tanggal pelaksanaan upacara ditentukan bersama-sama melalui koordinasi tokoh agama dan pemangku masing-masing. Penentuan waktu ini sudah menjadi warisan leluhur orang Sasak dan Bali secara turun-temurun: sama-sama menemukan ketenteraman batin dan keselarasan hidup antarkomunitas yang berbeda tersebut. Selama ini, tidak pernah terjadi perbedaan pandangan dalam menentukan waktu pelaksanaan upacara Pujawali dan Perang Topat.

Tiga hari sebelum hari puncak Pujawali dan Perang Topat, kira-kira tanggal 12 Desember, diadakan kegiatan *mebersih*.

Mebersih adalah acara membersihkan tempat upacara di seluruh areal komplek bangunan suci Lingsar. Mulai dari Pura Ulon, Pura Gaduh dan Kemaliq. Orang Hindu membersihkan seluruh bangunan Pura dan orang Sasak Islam membersihkan area bangunan Kemaliq. Perlengkapan yang dipakai adalah sapu, cangkul, dan perlengkapan lain yang biasa dipakai masyarakat.

Berbeda dengan kegiatan bersih-bersih umumnya, alat *mebersih* ini terlebih dahulu harus disucikan dengan memercikkan air suci oleh pemangku. Bukan hanya area Pura atau Kemaliq yang harus dibersihkan, perlengkapan upacara seperti *dulang*, *gedah*, tikar, kain, dan lain-lain juga harus dibersihkan.

Dua hari sebelum acara puncak, mulai dipasang *abah-abah* atau *ider-ider* berupa kain bendera, payung, tombak, dan perlengkapan lainnya di lokasi kegiatan. Orang Hindu Bali konsentrasi memasang *abah-abah* di Pura dan orang Sasak memasang segala macam perlengkapan di Kemaliq. Pada hari itu juga orang Hindu Bali mengadakan *sabu rah*, 'upacara mengadu ayam jago atau sabung ayam'. Upacara sabung ayam kali ini bukan dimaksudkan untuk berjudi, murni sebagai bagian dari ritual. Dalam ritual *sabu rah*, orang Sasak Islam tidak ikut-serta, tidak terlibat dalam ritual. Mereka hanya menonton.

Satu hari sebelum hari puncak upacara Perang Topat, diadakan upacara *memendaq* (istilah orang Islam Sasak) dan *memendaq Bhatara* (istilah orang Hindu Bali). Dalam *memendaq*, orang Sasak Islam dan orang Hindu Bali melakukan ritual bersama menuju sebuah persimpangan jalan yang terletak satu kilometer di arah timur. Mereka berangkat bersama-sama dari Pura dan Kemaliq. Bagian rombongan paling depan disebut Barisan Lingsar. Barisan ini mengenakan baju dan celana berwarna hijau sambil membawa senjata, nyaris sama dengan atribut pasukan Jepang ketika masih berkuasa di negeri ini.

Barisan kedua terdiri dari orang Sasak yang membawa sesajen, *dulang*, dan lain sebagainya. Di belakangnya lagi berjalan rombongan orang Bali yang juga membawa berbagai macam sesajen, simbol-simbol dewa, dan perlengkapan upacara lain (termasuk alat kesenian gong). Selesai melaksanakan upacara

ini, mereka kembali berjalan kaki menuju Pura dan Kemaliq. Sebelum memasuki dua tempat suci tersebut, mereka terlebih dahulu berhenti melakukan ritual di halaman depan menuju pintu masuk tempat suci tersebut.

Setelah sampai, orang Sasak Islam melakukan ritual di Kemaliq yang diiringi dengan menabuh alat-alat kesenian Sasak, termasuk memukul alat musik gong. Mereka juga menggunakan pengeras suara, sehingga suaranya terdengar sampai luar komplek bangunan tersebut. Bersamaan dengan itu, orang Hindu Bali juga mengadakan ritual dengan membaca mantra Tri Sandhya di dalam Pura Gaduh. Usai membaca mantra, mereka keluar memercikkan air suci kepada orang-orang Hindu yang mengikuti ritual di Pura Gaduh dan Kemaliq.

Supaya tidak menganggu ritual masing-masing, salah satu harus ada yang mengalah. Kalau orang Sasak yang lebih dulu, maka orang Hindu Bali akan melakukan ritualnya setelah orang Sasak selesai. Di sini, toleransi dan kerjasama itu terlihat jelas. Toleransi tersebut adalah buah dari jalinan interaksi sosial di antara mereka yang telah lama terbangun. Interaksi sosial bukan hanya akan menjadi perekat, namun juga untuk mengenal lebih jauh tentang identitas yang berbeda.

Upacara *memendaq* ini menjadi bukti kedekatan dan kerjasama antara umat Islam dengan Hindu dalam melakukan ritualnya. Kalau masing-masing pihak mempertahankan ego dan kepentingan masing-masing, siapa yang lebih dulu memulai tentu akan menimbulkan ketegangan di antara mereka. Apalagi lokasinya hanya dipisahkan oleh tembok pembatas. Kalau sebelumnya tidak ada interaksi sosial, sangat berpotensi muncul ketegangan.

b. Perang Topat

Puncak dari seluruh rangkaian upacara Pujawali Kemaliq-Pura Lingsar adalah *Perang Topat*. Perang Topat adalah tradisi perang-perangan dengan cara saling lempar ketupat antara orang Sasak Islam dengan orang Hindu Bali di halaman Kemaliq-Pura Lingsar. Upacara ini dilakukan pada sore hari, tepatnya pada

hari purnama atau *sasih keenam* dalam penanggalan mereka. Peserta dari Perang Topat ini umumnya diikuti oleh anak-anak muda dari kedua belah pihak.

Bagi orang Sasak, *ketupat* atau *topat* mengandung makna dan arti sendiri. Dalam setiap upacara agama dan adat, topat dan *tikel* selalu ada. Topat dan *tikel* diletakkan di atas *dulang* bersama sesaji yang lain. Topat dibuat dari daun kelapa muda dan diisi oleh beras putih. Bagan topat dirangkai dan dibuat dulu baru diisi oleh beras putih setelah itu baru dimasak. Begitu juga tikel, bagannya sama-sama dari daun kelapa muda, tapi isinya berasal dari beras ketan yang dicampur dengan santan dan sedikit garam lalu dimasak sampai matang.

Menurut H. Jalaludin Arzaki, topat merupakan simbol *buhul* (alat kelamin perempuan) dan tikel adalah simbol alat kelamin laki-laki. Istilah ini berkembang di masyarakat dengan konteksnya yang hampir sama. Seperti, misalnya, jika ada orang laki-laki yang masuk rumah perempuan lalu memperkosanya, maka laki-laki itu disebut *maling topat*. Pencuri yang membelah "topat" secara paksa. Selain itu, dalam setiap upacara, laki-laki dan perempuan memiliki peran tersendiri. Mereka saling melengkapi dan membantu dalam memperlancar jalannya upacara. Tanpa peran mereka, upacara tidak dapat berjalan dengan baik. Maka, bagi orang Sasak, topat dan tikel dianggap sebagai simbol kehidupan antara laki-laki dan perempuan.

Bagi Muslim Sasak, bukan upacara ini saja yang menggunakan topat. Umumnya, satu minggu setelah lebaran Idul Fitri, mereka mengadakan perayaan yang disebut *Lebaran Topat*. Perayaan ini sebagai bentuk suka-cita setelah berhasil menunaikan ibadah puasa Syawal selama enam hari berturut-turut. Pada hari itu, orang Islam Sasak berbondong-bondong melakukan silaturrahim kepada keluarga, para guru yang mereka hormati, dan berziarah ke makam para wali dan orang-orang alim terdahulu.[5] Di makam itu, mereka berdoa dan berzikir

5 Makam wali dan orang-orang alim yang biasa dikunjungi ketika Lebaran Topat di antaranya makam Loang Balok (makam Tuan Said Gaos Abdul Rajak) di Kelurahan Tanjung Karang, Mataram; makam penyebar Islam terkenal di Batu Layar (Sayyid Duhri Al-Haddad Al-Hadrami) di Desa Batu Layar, Lombok Barat; makam Raja Selaparang di Desa Selaparang, Lombok Timur; makam

kepada Allah agar diberi kemudahan, kesehatan, dan rizki.

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, waktu pelaksanaan Perang Topat disepakati bersama. Orang Sasak mengacu pada peristiwa hilangnya (*moksa*) Datu Sumilir atau Raden Haji Abdul Malik, sementara orang Hindu Bali mengacu pada menghilangnya Sanghyang Parama Gangga. Meskipun memiliki nama dan ciri-ciri yang berbeda, sebenarnya orangnya sama (satu). Yang menghilang itu sebenarnya satu orang, hanya berbeda nama penyebutan.

Orang Sasak dan Hindu percaya, ketika tokoh itu menghilang dari lokasi Kemaliq, terdengar suara ledakan cukup keras seperti suara ledakan bom dan mengagetkan banyak orang. Konon, kerasnya suara tersebut hingga masyarakat Desa Lingsar merasakan getaran yang cukup besar seperti gempa. Mengetahui sumber ledakan, mereka lalu berbondong-bondong mendekati lokasi yang kini menjadi Kemaliq.

Sebelum Perang Topat dimulai,[6] pagi harinya diadakan pemotongan kerbau. Hewan kerbau dipilih sebagai bentuk saling menghargai keyakinan masing-masing. Orang Islam diharamkan memakan daging babi dan orang Hindu menganggap sapi sebagai binatang suci yang tidak boleh dipotong. Maka, pilihannya adalah memotong kerbau dan

---

Wali Nyatok di Lombok Tengah; dan Makam seorang syekh penyebar Islam di daerah Bintaro, Ampenan, dan Kota Mataram. Setelah itu dilanjutkan dengan makan topat bersama-sama dengan seluruh anggota keluarga dan kerabat.

6 Selain itu, beberapa rangkaian acara sebelum Perang Topat juga diadakan layaknya upacara kaum Muslim kebanyakan di Lombok. Mulai dari bersih-bersih Kemaliq, membuat abah-abah layaknya orang Islam Lombok melaksanakan perayaan Maulid Nabi Muhammad SAW. Dua hari sebelum upacara puncak, sudah disiapkan segala perlengkapan adat yang akan dipakai. Dan satu hari sebelum hari puncak diadakan acara *haul* (upacara peringatan dan mendoakan arwah yang sudah meninggal) yang dipimpin oleh seorang penghulu desa.

Sejak sore hari dilakukan pembacaan kitab suci al-Quran secara bersama-sama. Malam harinya baru diadakan *safaah* dengan membaca Surat al-Ikhlas dan surat-surat khusus dalam al-Quran. Acara malam itu ditutup dengan berzikir dan doa supaya rakyat dan negara selalu diberikan karunia Allah hidup dalam kesejahteraan. Proses mengelilingi bangunan Kemaliq selama 3 kali dianggap sebagai simbol kolosal proses penyebaran (dakwah) Islam yang dilakukan oleh wali yang telah *moksa* di Kemaliq. Alasannya mereka tidak mungkin dapat mengelilingi berbagai tempat yang pernah didatangi oleh wali sebelum sampai di Kemaliq. Mulai dari Bayan di Lombok Utara lalu ke Lombok Barat dan berakhir di Kemaliq.

hewan ternak lainnya sebagai bentuk kompromi, negosiasi, dan "jalan tengah".

Pemotongan kerbau dilakukan oleh tokoh agama dari etnis Sasak yang beragama Islam. Pemotongan ini diambil-alih oleh orang Sasak Islam mengingat dalam ajaran Islam pemotongan hewan akan sah dan halal dagingnya jika dilakukan oleh Muslim dewasa dengan bacaan tertentu. Kalau pemotongan hewan dilakukan oleh non-Mulim, dianggap tidak sah dan dagingnya haram dimakan. Keyakinan orang Sasak Islam itu dapat diterima oleh orang Hindu, sehingga pemotongan kerbau diberikan kepada orang Sasak. Setelah pemotongan, daging kerbau dibagi dua. Sebagian langsung dimasak, sebagian lagi digantung di beberapa lokasi di Kemaliq. Siang harinya dilakukan penyerahan dan penerimaan ketupat, baik oleh orang Hindu Bali maupun orang Sasak Islam kepada panitia. Ketupat-ketupat itu lalu dikumpulkan oleh panitia dan diletakkan dalam Kemaliq.

Sebelum upacara saling lempar topat berlangsung, sekitar jam 14.00 siang, orang Hindu Bali kembali mengadakan upacara di Pura Ulon dan Pura Gaduh. Dalam upacara itu, mereka membawa rangkaian sesajen yang disebut Pula Gembal yang terdiri dari *pejengan sari, pilogembal, sekar setaman, sesayut, bebangkit, bebek guling, canang pengerawos*, dan *daksina*. Sedangkan orang Sasak juga mengadakan *mendaq pesaji*, 'upacara penjemputan pesaji (sesajen) dari rumah pemangku menuju Kemaliq'. Sebelum masuk Kemaliq, pesaji dibawa mengelilingi bangunan kemaliq sebanyak tiga kali mengikuti arah jam. Upacara ini hanya dilakukan oleh orang Sasak. Rangkaian sesaji itu terdiri dari *perangkat canang besar (dulang kayu), kebon odik, botol momot, ayuman gibungan, sedah pembuka kuri*, dan *rombong*. Setelah orang Sasak menyelesaikan upacaranya, orang Hindu kemudian memasuki Kemaliq untuk melanjutkan upacaranya.

Dari uraian di atas, terlihat orang Hindu selalu mengakhiri upacara (ritual) di Kemaliq. Ini menunjukkan bahwa orang Hindu juga merasa memiliki Kemaliq. Sebagaimana umumnya upacara, orang Sasak dan Hindu Bali mempercayai semua

proses upacara beserta segala perlengkapannya mengandung makna filosofis.

Selesai acara di atas, sekitar jam 17.00, Perang Topat dimulai. Panitia membagikan topat yang sudah terkumpul kepada dua kelompok pemuda yang sudah menunggu di halaman Kemaliq dan halaman Pura Gaduh. Pemuda Hindu menggunakan ikat kepala, baju, dan kain berwarna putih. Pemuda Sasak menggunakan ikat kepala, ikat pinggang, dan kain bewarna hitam. Pemuda Sasak biasanya berada di bagian bawah (halaman Kemaliq), sedangkan pemuda Hindu berada di bagian atas (halaman Pura Gaduh). Di area ini, memang tanahnya agak tinggi di bagian utara dan agak rendah di bagian selatan.

Upacara saling lempar topat diatur panitia mengenai kapan mulai dan kapan berakhir. Kalau panitia sudah memberikan tanda berhenti, maka saling lempar terhenti seketika. Perang-perangan ini biasanya berlangsung antara 20-25 menit. Setelah saling lempar selesai, peserta Perang Topat dan orang-orang yang hadir di tempat itu berebutan mengambil ketupat yang dipakai saling lempar. Ketupat itu ada yang dibawa pulang. Ada yang digantung di sawah, warung tempat berdagang, dan tempat-tempat lainnya di mana mereka mencari nafkah. Mereka percaya, ketupat itu dapat mendatangkan kesuburan, rizki, mencegah wabah penyakit, dan penolak bala.

Peserta utama dari upacara Pujawali dan Perang Topat merupakan warga Lingsar yang tergabung dalam kelompok Banjar dan Subak. Anggota Banjar dan Subak inilah yang mengumpulkan beras, kelapa, ayam, bebek, dan lain sebagainya, yang akan dipakai pada saat upacara Pujawali dan Perang Topat. Awiq-awiq atau peraturan tentang keanggotaan kelompok Banjar dan Subak tertera secara tertulis di sekretariat Kelompok Pemelihara Mata Air Pancor Siwaq. Peraturan tersebut antara lain, *pertama*, anggota kelompok wajib mengikuti Perang Topat sebelum melakukan aktivitas penanaman di sawahnya. *Kedua*, anggota kelompok wajib mengeluarkan hasil panennya untuk keperluan acara Perang Topat dan pemeliharaan Kemaliq. *Ketiga*, pertemuan dilakukan sewaktu-waktu dibutuhkan di

sekretariat kelompok (yang berada di sebelah barat pelataran Kemaliq dan Pura).

Selain itu, ada juga peserta yang berasal dari luar desa. Mereka berasal dari desa-desa lain di Lombok Barat, Lombok Tengah, Lombok Utara, dan Lombok Timur. Apalagi upacara Pujawali dan Perang Topat, selain menjadi bagian ritual agama plus adat komunitas masyarakat setempat, kini telah dikapitalisasi menjadi acara budaya yang kepentingannya untuk mendatangkan wisatawan dari dalam dan luar negeri. Maka tidak heran bila para turis dan wartawan selalu datang pada perhelatan ini.

Bagi orang Sasak Islam dan Hindu Bali, Perang Topat diadakan bukan untuk menciptakan permusuhan antarpihak. Bukan juga untuk mencari pemenang. Usai saling lempar, mereka kembali membaur dan makan bersama. Perang Topat adalah sebagai ungkapan syukur kepada Tuhan atas anugerah hasil pertanian dan kemurahan rizki yang mereka peroleh. Mereka percaya, banyaknya hasil pertanian tidak lepas dari suburnya lahan pertanian yang terdapat di Desa Lingsar dan kawasan sekitar. Kesuburan itu juga disebabkan oleh sumber mata air yang bersumber dari Kemaliq dan Pura Ulon.

Oleh karena itu, untuk mengantisipasi hal-hal yang tidak diinginkan, biasanya aparat kepolisian Polres Lombok Barat ditugaskan untuk berjaga dan mengamankan lokasi Perang Topat. Selama ini, meski kedua belah pihak terlihat bersemangat saling serang dengan topat, tidak pernah terjadi permusuhan di antara mereka. Upacara Perang Topat ditutup dengan makan bersama *(begibung)*. Mereka makan makanan yang mereka masak sendiri. Dari pihak Islam makan makanannya sendiri, begitu juga dari pihak Hindu.

Tiga hari setelah hari puncak upacara Perang Topat, kembali diadakan upacara yang bagi orang Bali disebut *ngalemekin-ngalukar*. Orang Sasak menyebutnya *beteteh*. Bagi orang Bali, *ngalemekin* berasal dari kata *lemek* yang artinya subur. Kata subur itu kemudian dimaknai menjadi kemakmuran, keselamatan, dan kesejahteraan. Jadi, bagi orang Bali, upacara

ngalemekin adalah upacara untuk memohon kemakmuran, keselamatan, dan kesejahteraan kepada Tuhan. Istilah *ngalukar* sendiri berasal dari kata *lukar* yang artinya bubar. Dengan begitu, upacara itu dipersepsikan oleh orang Bali untuk mengantarkan kembali roh yang berasal dari Gunung Agung dan Gunung Rinjani yang sudah diminta hadir dalam upacara *memendaq*.

Persepsi ini memiliki kemiripan dengan persepsi orang Sasak. *Beteteh* diartikan sebagai upacara perpisahan dengan roh gaib yang hadir di Kemaliq melalui upacara *memendaq*. Perilaku orang Bali dan orang Sasak dalam ritual ini sama, khususnya ketika mereka sama-sama rebutan meminta air yang ada di dalam botol *momot* yang terdapat di Kebon Odek. Mereka yakin, air dalam botol *momot* itu dapat menjadi obat dan penangkal berbagai gangguan makhluk yang ingin bertindak jahat kepada mereka. Baik mahluk yang dapat dilihat maupun yang tidak nampak (gaib).

Sebagaimana pada upacara Pujawali, upacara *ngalemekin* dilakukan oleh orang Hindu di Pura Gaduh dan Pura Ulon yang dipimpin oleh seorang Pedanda. Setelah selesai dilakukan upacara *ngalukar* atau *beteteh* yang berlangsung di Kemaliq. Upacara ini dilakukan oleh orang Hindu Bali dan Sasak Islam secara bersama-sama di Kemaliq yang dilengkapi dengan tarian khas orang suku Sasak yang disebut *Batek* dan *Telek*. Selesai upacara di Kemaliq, mereka bersama-sama keluar dari tempat tersebut menuju tempat persembahyangan bernama Pura Sara Suta, sekitar satu kilometer ke arah timur. Posisi keberangkatan rombongan tetap seperti semula: baris paling depan terdiri dari kelompok penari Sasak, lalu kelompok yang tadi berasal dari Kemaliq, baik Muslim atau Hindu di baris paling belakang membawa berbagai sesajen.

Di Pura Sara Suta, umat Hindu melakukan persembahyangan dan berdoa. Ada juga sebagian orang Sasak melakukan ritual di tempat itu. Hal serupa juga dilakukan di pinggir sungai yang ada di tempat itu. Sesajen yang disebut Kebon Odek lalu dibongkar dan sebagian dibuang ke sungai. Air suci yang ada dalam botol kemudian dibagi kepada orang-orang

yang mengikuti upacara. Adapun dulang kayu yang dipakai membawa Kebon Odek dan perlengkapan-perlengkapan lain kembali dibawa pulang oleh orang Sasak. Dengan berakhirnya rangkaian upacara hari itu, berakhir pula proses Pujawali dan Perang Topat di Kemaliq-Pura Lingsar, Kecamatan Narmada, Lombok Barat.

c. Pemangku

Kemaliq Lingsar dan Pura Lingsar kini dijaga dan dirawat oleh dua orang mangku (juru kunci) yang berbeda agama yaitu Islam dan Hindu. Pemangku Islam bernama Bapak Suparman Taufik. Ia pemangku ke-9 yang ditunjuk secara turun temurun. Berbeda dengan Islam, pemangku dari Hindu berjumlah 4 orang yang dipilih oleh pengurus Krama Pura Lingsar. Selama menjadi pemangku Kemaliq atau Pura, para pemangku ini diberikan hak untuk mengelola *tanah pecatu*. *Pecatu* artinya diberi. Tanah pecatu merupakan tanah yang diberikan oleh raja kepada satu orang atau kelompok atas jasanya. Istilah lainnya *pauman,* atau dalam Bahasa Bali disebut *paruman*. Dari hasil mengelola *tanah pecatu* inilah mereka membiayai kebutuhan hidupnya sehari-hari.

Kehadiran juru kunci ini sangat penting. Bukan hanya untuk memperoleh penjelasan tentang asal usul dan tumbuh kembangnya tradisi di tempat tersebut. Akan tetapi, ia juga berperan meluruskan persepsi dan pemahaman yang sering keliru terhadap sejarah tradisi tersebut. Apalagi jika monumen sejarah itu dimanfaatkan oleh komunitas masyarakat yang berbeda secara agama, suku, dan etnis. Peran pemangku juga sangat penting untuk menjelaskan nilai-nilai dan falsafah hidup yang terkandung dalam tradisi tersebut. Ketidaktahuan tentang nilai-nilai budaya itu menggiring orang hanya mengetahui "bungkusnya", tapi tidak mengenal isi (subtansi) yang ada di balik tradisi itu.

Kesimpulan

Setelah mengetahui sejarah Kemaliq Lingsar dan Pura Lingsar kemudian proses upacara Pujawali serta Perang Topat yang cukup panjang, dapat diambil kesimpulan sederhana bahwa relasi antara masyarakat etnis Hindu Bali dengan masyarakat Sasak Islam di Desa Lingsar memiliki sejarah dan proses yang cukup panjang. Hubungan itu bukan saja dimulai dari proses penaklukan Kerajaan Selaparang dan Kerajaan Pejanggik, tetapi juga ada politik akomodatif dan sikap politik yang tidak represif dari Kerajaan Karangasem terhadap daerah jajahannya. Raja Karangasem memberikan kebebasan kepada orang-orang Sasak untuk menjalankan ajaran agamanya.

Dalam memandang Kemaliq Lingsar, orang Islam Sasak dan orang Hindu Bali memiliki cerita, pendapat, dan persepsi yang berbeda-beda. Meskipun demikian, mereka memiliki satu pandangan bahwa Kemaliq adalah tempat suci yang harus dihormati dan dipelihara. Persamaan persepsi inilah yang membuat mereka sama-sama memiliki tempat di satu komplek bersama tersebut. Rasa memiliki itulah yang kemudian mendorong mereka menjaga tempat suci tersebut.

Sebagai bentuk tanggungjawab untuk melindunginya, dibuatlah aturan yang isinya saling mengakomodasi keyakinan masing-masing. Seperti, misalnya, tidak boleh membawa dan memakan daging babi, minuman keras, di sana. Atau, perempuan yang sedang haid tidak dibolehkan masuk. Aturan-aturan ini sebenarnya khas larangan dalam Islam. Setelah mengakomodasi aturan dalam Islam, orang Islam pun dilarang memotong dan makan daging sapi di tempat tersebut. Padahal, dalam Islam, makan daging sapi tidak dilarang.

Perasaan sama-sama memiliki Kemaliq dan bangunan tempat suci yang menyatu, mendorong mereka membuat upacara bersama pada waktu dan tempat yang sama. Meski terdapat perbedaan ritual, namun memiliki subtansi ritual yang sama yaitu memuja Tuhan Yang Mahakuasa. Melalui upacara, mereka berdoa dan memanjatkan rasa syukur atas nikmat yang

diberikan Tuhan kepada mereka. Upacara menjadi ungkapan terima kasih dan syukur kepada Tuhan.

Lebih dalam dari itu, melalui upacara bersama itulah terjadi perjumpaan secara fisik antara orang Sasak Muslim dengan umat Hindu Bali yang berasal dari daerah Lingsar dan daerah-daerah lain di Lombok. Pertemuan dalam upacara itulah yang kemudian melahirkan integrasi sosial antarmereka. Ketika melaksanakan upacara, kadang tidak dapat dibedakan mana orang Islam Sasak dan orang Hindu Bali. Integrasi sosial itu kemudian melahirkan toleransi dan kerjasama. Selain persamaan konsepsi, terdapat juga kesamaan atau kemiripan unsur-unsur budaya antara dua etnis yang berbeda. Meskipun sejarah telah berjalan lama, di mana masing-masih kebudayaan mengalami perubahan, kemiripan budaya itu tidak begitu saja berubah. Meskipun telah melewati zaman kerajaan, penjajahan kolonial, masa kemerdekaan, dan masa sekarang, tradisi ini tetap bertahan dan lestari.

Umat Hindu yang melakukan upacara Pujawali sampai Perang Topat memandang dirinya sedang menjalankan ritual dan praktik keagamaan sebagaimana dianjurkan dalam agama Hindu. Dalam upacara, mereka juga melakukan sembahyangan sebagaimana yang mereka lakukan setiap hari. Mereka, selain mempertahankan tradisi nenek moyang, juga melakukan ibadah kepada Tuhannya. Maka, simbol-simbol agama termasuk tokoh agamanya, mulai dari umatnya, Pemangku, dan Pedanda, terlibat penuh dalam upacara tersebut. Bagi orang Islam Sasak, terlibat dalam upacara tersebut menjadi salah satu cara untuk merawat dan memelihara budaya orang tua mereka. Sementara, di tempat-tempat lain, sebagian Muslim dilarang melakukan ibadah bersama dengan non-Islam.

Hadirnya Kemaliq dan Pura di Desa Lingsar bukan hanya melahirkan kerjasama dan toleransi, tapi juga bertemunya konsepsi antara etnis Sasak yang beragama Islam dan etnis Bali yang beragama Hindu. Inilah yang menjadi perekat yang dapat mencegah munculnya konflik dan mendorong lahirnya integrasi sosial secara luas antardua etnis yang berbeda suku, agama,

dan keyakinan. Ada yang berpandangan bahwa kondisi di atas sengaja diciptakan oleh penguasa (raja) supaya tetap dapat menguasai Lombok. Strategi politik itu dipakai untuk menjaga stabilitas politik dan memperkokoh kekuasaan raja pada daerah kekuasaanya. Salah satu caranya dengan membangun hubungan yang erat antara etnis Sasak dengan etnis Bali. Di antara bentuk nyata dari strategi ini adalah dilaksanakannya upacara Perang Topat yang sebenarnya berkaitan erat dengan mata pencaharian ekonomi, melalui pertanian, dengan cara menghimpun mereka melalui organisasi sosial pertanian yang bernama *subak*. Dengan demikian terdapat motif budaya, ekonomi, dan politik.

Namun apa pun motifnya dalam melihat kehadiran Kemaliq Lingsar dan Pura Lingsar, kehadirannya telah menjadi simbol toleransi dan perekat antarumat beragama di Lombok. Jika di beberapa tempat lain hubungan antara umat Hindu dengan umat Muslim kurang harmonis, di Lingsar malah terbangun kerjasama dan harmoni yang mampu bertahan ratusan tahun lamanya.

Daftar Pustaka

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Direktorat Jendral Kebudayaan Direktorat Sejarah Dan Nilai Tradisional Bagian, 1998. *Integrasi Antar Etnik Berbeda Agama Melalui Upacara Agama-Kajian Tentang Hubungan Antar Etnik Bali dan Sasak Melalui Upacara Perang Topat di Pura Lingsar Lombok Barat*.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Kantor Wilayah Propinsi NTB, 1998. *Peninggalan Sejarah dan Perbukalaan Nusa Tenggara Barat.*

Mulyadi, Lalu, 2009. "Sejarah Kota Cakranegara Lombok", http://sejarahcakranegaralombok-celadet.blogspot.com/

Taufan, Nanik I., 2012. *Warna Warni Tradisi Sasak Samawa – Musium Kebudayaan Samparaja Bima* yang didukung oleh Dinas Kebudayaan dan Pariwisata (Disbudpar) Provinsi NTB.

Wawancara H. Jalaludin Arzaki, 15 Mei 2013.

Wawancara Suparman Taufik, 16 Mei 2013.

Kontestasi Kemelayuan: Islam Transnasional, Adat, dan Pencarian Identitas Melayu Jambi

~ M. Husnul Abid

Pendahuluan

Baliho besar itu berdiri gagah. Dipasang di perempatan jalan utama menuju Kantor Gubernur, yang hanya berjarak sekitar 300 meter. Ada enam foto besar terpampang di sana. Foto tokoh-tokoh beretnis Melayu. Di bawahnya, terdapat dua baris tulisan dalam huruf kapital, berisi ajakan menghadiri "pemilihan pendahuluan" untuk memilih salah satu kandidat dalam Pemilihan Walikota (Pilwako) Jambi 2013.

Meskipun "pemilihan pendahuluan" tersebut tidak jadi dilaksanakan dan dari tokoh yang ada dalam baliho hanya satu yang dipinang partai politik, baliho itu tetap menjadi perbincangan masyarakat Jambi. Bagi masyarakat, baliho itu seakan mengingatkan bahwa kepemimpinan daerah selama lima tahun terakhir ternyata dikuasai etnis Jawa. Oleh beberapa kalangan, Pilwako Jambi 2013 kemudian dianggap sebagai momentum yang tepat untuk mengembalikan kepemimpinan daerah kepada etnis Melayu. Momentum tersebut terwakili oleh sebuah pantun yang menyebar di masyarakat "*pisang lilin pisang serawak; daripada orang lain, eloklah orang awak*".

Pasca-Reformasi, terdapat arus kuat yang menghendaki penegasan Melayu sebagai identitas daerah Jambi, termasuk pengembalian kepemimpinan lokal kepada etnis Melayu. Argumen yang dibangun, Jambi merupakan asal Melayu kuna,

di mana daerah ini pada masa lampau terdapat kerajaan bernama Melayu (*Moloyu*). Penegasan identitas juga dilakukan dengan pembangkitan Lembaga Adat Melayu Jambi, pemunculan kembali Kesultanan Jambi, pemakaian istilah *rio* yang pada masa Orde Baru diganti dan disamakan dengan desa, dan pembuatan peraturan daerah yang khusus mengatur budaya Melayu.

Tulisan ini mencoba memotret pemaknaan Melayu atau Kemelayuan yang terjadi dalam masyarakat Jambi pasca-Reformasi. Pertama, penulis akan memaparkan fenomena yang terjadi dalam masyarakat Jambi, yang penulis sebut sebagai kebangkitan (adat) Melayu. Dari sana akan dicari pemaknaan Melayu yang muncul. Oleh karena (pe)makna(an) tidak pernah tunggal, penulis juga menampilkan pemaknaan alternatif oleh beberapa kelompok masyarakat. Implikasi atas pemaknaan-pemaknaan tersebut juga memperoleh tempat dalam tulisan ini. Di akhir, penulis akan mendiskusikan berbagai pemaknaan tersebut dalam kaitan dengan pengelolaan keragaman.

Jambi atau Melayu?

Dalam masyarakat Jambi, istilah Melayu pada awalnya tidaklah populer. Istilah yang sering terdengar dan digunakan adalah "Jambi". Kata terakhir ini sesungguhnya mengacu pada sebuah wilayah geografis, namun dalam penggunaan tertentu dapat menunjukkan etnis. Frasa "orang Jambi", bila digunakan di luar daerah Jambi oleh orang yang berasal dari Jambi sendiri, bermakna semua orang yang berasal dari atau tinggal di wilayah yang disebut Provinsi Jambi, apa pun latar belakang etnisnya. Namun, istilah yang sama, ketika digunakan di wilayah Jambi, bermakna hanya orang yang beretnis Melayu, yang dianggap sebagai etnis asli. Etnis Jawa, Banjar, Bugis, Tionghoa, dan lain-lain tidak termasuk di dalamnya, meskipun tinggal di Jambi.[1]

Kenyataannya, Jambi memang tidak hanya dihuni oleh etnis Melayu. Berdasarkan komposisi etnisitas, penduduk Provinsi Jambi dapat digambarkan dalam tabel berikut:[2]

1 Bandingkan dengan Suaidi Asyari, *Nalar Politik NU-Muhammadiyah: Over-Crossing Java-sentris* (Yogyakarta: LKiS, 2009), hlm. 197.

2 Data ini diambil dari Suaidi Asyari, *Nalar Politik*, hlm. 193. Suaidi di sini mengutip Leo Suryadinata, Evi Nurvidya Arifin, dan Aris Ananta, *Indonesia's Popula-*

Tabel I
Komposisi Etnisitas di Jambi

Etnisitas	Persentase
Melayu	37,87
Jawa	27,64
Kerinci	10,56
Minangkabau	5,47
Banjar	3,47
Sunda	2,62
Bugis	2,59
Lain-lain	9,78

Persentase etnis Jawa yang cukup besar di Jambi dikarenakan sejak masa Orde Baru beberapa tempat di Jambi menjadi tujuan transmigrasi. Mayoritas peserta transmigrasi berasal dari Pulau Jawa. Wilayah-wilayah transmigrasi seperti Sungaibahar di Kabupaten Batanghari, Rimbobujang di Kabupaten Tebo, dan Purwodadi di Kabupaten Tanjung Jabung Barat, sekarang dikenal sebagai wilayah yang berhasil. Masyarakat Jambi sering mengukur keberhasilan wilayah itu dengan, misalnya, membandingkan jumlah bank yang membuka kantor atau cabang di sana yang sama bahkan lebih banyak dari di ibukota kabupaten. Kecuali dari transmigrasi reguler yang diatur pemerintah, jumlah etnis Jawa menjadi besar juga karena perpindahan sendiri atau transmigrasi spontan. Ini terjadi jauh sebelum Kemerdekaan. Sekarang, mereka sudah sampai generasi ketiga atau keempat tinggal di Jambi.

tion: Ethnicity and Religion in a Changing Political Landscape, (Singapura: ISEAS, 2003). Data ini sesungguhnya merupakan hasil Sensus Penduduk 2000. Pada 2010, telah diadakan Sensus Penduduk, namun data etnisitas yang ada hanya di tingkat nasional. Di tingkat provinsi, data etnisitas tidak dipublikasikan dengan alasan kerawanan SARA.

Selain sebagian etnis Jawa, etnis Banjar dan Bugis juga datang ke Jambi melalui transmigrasi spontan. Etnis Banjar diperkirakan datang dengan pelayaran langsung dari Banjarmasin ke Pulau Bangka dan terus ke Jambi: sebagian wilayah Jambi yang berada di pantai timur Sumatera memang menghadap langsung ke Pulau Kalimantan. Selain alasan ekonomi, migrasi Banjar juga mengikuti guru spiritual mereka yang datang ke wilayah ini. Di akhir abad ke-19, Sultan Indragiri (beberapa daerah di Jambi seperti Kualatungkal masuk dalam wilayah kesultanan ini) pernah berkirim surat kepada Arsyad al-Banjari untuk meminta dikirim seorang Mufti. Arsyad kemudian mengutus cucunya, Abdurrahman Siddik, ke Indragiri.[3] Sejak kedatangan Abdurrahman, etnis Banjar banyak berdatangan. Sekarang, Indragiri Hilir di Riau dan Tanjung Jabung Barat di Jambi, yang bersisian, banyak dihuni etnis Banjar. Kedatangan etnis Bugis juga melalui jalur yang kurang-lebih sama, terutama dilatarbelakangi oleh pemberontakan DI/TII Kahar Muzakar (1951-1965).[4]

Etnis Banjar, Bugis, dan Jawa yang datang melalui transmigrasi spontan menghuni wilayah timur Jambi. Daerah ini berada di pinggir laut dengan struktur tanah rendah berawa. Slamet Muljana, sejarawan, menyebutkan bahwa meskipun pada abad II pernah menjadi ibukota sebuah kerajaan besar bernama Kuntala, selama berabad-abad kemudian wilayah ini ditinggalkan karena struktur alamnya yang sulit dan sering banjir.[5] Oleh karena belum banyak dihuni, migran Banjar, Bugis, dan Jawa kemudian datang ke wilayah ini. Mereka mengembangkan pertanian kelapa dan padi yang cukup berhasil.

Barbara Watson Andaya, sejarawan, menyebutkan bahwa pembagian wilayah Jambi yang paling tepat adalah *ulu* dan

3 Sebelum tiba di Indragiri, Abdurrahman Siddik singgah di Bangka dan menikah serta memiliki keturunan. Namanya juga dikenal luas di sana dan sekarang diabadikan sebagai nama perguruan tinggi Islam: STAIN Abdurrahman Siddik, Bangka Belitung.

4 Lihat Jacqueline Lineton, "Pasompe' Ugi': Bugis Migrants and Wanderers", dalam *Archipel*, 10, 1975, hlm. 173-201.

5 Slamet Muljana, *Kuntala, Sriwijaya, dan Suwarnabhumi* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1981).

ilir.[6] Bagian timur provinsi yang berada di pinggir laut dan berdataran rendah berawa ini sering disebut dengan wilayah *ilir*. Wilayah ini sangat beragam dari sisi etnisitas. Di kabupaten seperti Tanjung Jabung Barat dan Tanjung Jabung Timur, yang merupakan daerah *ilir*, etnis Melayu bahkan sangat sedikit. Oleh karena beragam dari segi etnisitas, kebudayaan yang dikembangkan juga lebih plural. Ini berbeda dengan wilayah *ulu* di Jambi bagian barat yang berdataran tinggi, kebudayaannya lebih seragam. Selain di wilayah sentra transmigrasi, daerah ini dihuni oleh mayoritas Melayu dan sedikit etnis Minangkabau. Etnis Minangkabau berada di wilayah *ulu* karena berbatasan secara geografis dengan Sumatera Barat. Hal ini juga yang menyebabkan daerah ini memiliki kedekatan budaya dengan Minangkabau. Heinzpeter Znoj menyebutkan bahwa sebelum berubah patrilineal, di masa lalu wilayah ini sesungguhnya juga mengembangkan kebudayaan matrilineal.[7] Sekarang, etnis yang masih mengembangkan kebudayaan matrilineal adalah Kerinci yang berada paling dekat dengan Sumatera Barat. Etnis Kerinci menolak disebut sebagai Melayu karena perbedaan kebudayaan dan juga bahasa. Mereka sering juga disebut etnis asli. Mereka menempati daerah sekitar Gunung Kerinci.

Jika sebelumnya istilah Melayu jarang digunakan di ruang publik, setelah Reformasi, pemakaiannya kian sering dan intens. Di tingkat kelembagaan, misalnya, ketika berdiri pada 1975 digunakan nama Lembaga Adat Provinsi Jambi.[8] Ketika menerbitkan *Pokok-pokok Adat Pucuk Jambi Sembilan Lurah*, yang terdiri atas enam jilid pada 2001, nama yang sama masih dipakai. Perubahan nama menjadi Lembaga Adat Melayu Jambi terjadi setelah terbit Peraturan Daerah (Perda) Nomor 5 Tahun 2007 tentang Lembaga Adat Melayu Jambi. Perda ini merupakan revisi dari Perda Nomor 11 Tahun 1992 tentang Pembinaan dan Pengembangan Adat Istiadat, Kebiasaan-

6 Barbara Watson Andaya, "Upstreams and Downstreams in Early Modern Sumatra", dalam *The Historian*, 57, 3, 1995, hlm. 537-552.

7 Heinzpeter Znoj, "Sons versus Nephews: A Highland Jambi Alliance at War with the British East India Company, ca. 1800", dalam *Indonesia*, 97, 1998, hlm. 97-121.

8 Tim Penyusun, *Pokok-pokok Adat Pucuk Jambi Sembilan Lurah: Sejarah Adat Jambi*, hlm. 35-38. Selanjutnya buku ini ditulis *Sejarah Adat Jambi*.

kebiasaan Masyarakat, dan Lembaga Adat di Desa/Kelurahan dalam Provinsi Daerah Tingkat I Jambi.[9] Jika nama pertama netral berdasarkan administrasi wilayah, nama kedua lebih spesifik untuk Melayu Jambi. Dalam Pasal 1 Perda Nomor 5 Tahun 2007 disebutkan bahwa "Lembaga Adat Melayu Jambi merupakan sebuah lembaga yang berperan penting dalam membina dan menjaga kelestarian adat istiadat Melayu Jambi."[10]

Selain itu, beberapa organisasi yang juga secara jelas memakai nama Melayu pun didirikan. Seperti, misalnya, Laskar Melayu Jambi (Lamaja), Himpunan Perempuan Melayu Jambi (HPMJ), Pusat Kajian Adat Melayu Jambi, dan lain-lain. HPMJ dibentuk pada Maret 2012 di tingkat provinsi dan dibentuk cabang-cabang di kabupaten dan kota. Pengurus intinya terdiri atas istri kepala daerah atau sekretaris daerah. Jika HPMJ diperuntukkan bagi kalangan perempuan, maka Lamaja merupakan organisasi di tingkat pemuda. Baik HPMJ maupun Lamaja dibentuk oleh dan berkantor di Lembaga Adat Melayu Jambi.

Lembaga atau organisasi tersebut juga menunjukkan eksistensinya setelah Reformasi. Lembaga Adat Melayu Jambi, misalnya, pada 2011 memberikan gelar adat kepada Presiden Susilo Bambang Yudhoyono (SBY) dan Ibu Negara Ani Yudhoyono. Pemberian gelar itu segera menjadi kontroversi karena dilakukan saat pemerintahan SBY sedang dikritik banyak pihak akibat banyaknya skandal korupsi di lembaga pemerintahan, terutama kasus Bank Century yang ketika itu sedang hangat. Ada yang menyatakan bahwa pemberian gelar tersebut sebagai balas budi karena gubernur terpilih baru saja diangkat menjadi ketua Dewan Pimpinan Wilayah Partai Demokrat Provinsi Jambi. Kenyataannya, pengaruh politik terhadap Lembaga Adat terbaca dengan jelas. Lembaga ini dipimpin oleh Hasip Kalimuddin Syam yang merupakan aktor politik daerah. Selama dua periode dia menjadi Bupati

9 Armida, "Eksistensi Lembaga Adat: Studi Kasus Lembaga Adat Melayu Jambi Tanah Pilih Pasko Batuah Kota Jambi dan Tinjauan Kritis terhadap Perda No. 5 Tahun 2007", dalam *Kontekstualita: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, 25, 1, 2010, hlm. 119.

10 Dikutip dari Armida, "Eksistensi Lembaga Adat", hlm. 114.

dan Ketua Golkar Kabupaten Batanghari, kemudian menjadi Wakil Gubernur Jambi pada 1999-2004. Ketika menjadi Wakil Gubernur itulah, Hasip diangkat menjadi Ketua Lembaga Adat Melayu Jambi (waktu itu masih bernama Lembaga Adat Provinsi Jambi). Pada 2004, dia maju sebagai calon gubernur dari PKB dan PPP, namun tidak terpilih.[11] Sampai sekarang, Hasip masih menjabat sebagai Ketua Lembaga Adat Melayu Jambi. Di masanya, beberapa tokoh politik seperti Gubernur dan Wakil Gubernur serta mantan Gubernur, termasuk Presiden dan Ibu Negara, memperoleh gelar adat.

Menguatnya adat juga dapat dilihat dari bangkitnya Kesultanan Jambi pada 2011 —setelah dibubarkan Belanda pada 1904— dan pemakaian kembali istilah *rio* untuk menggantikan desa di Kabupaten Bungo. Pada 2012, Sekretaris Daerah Kota Sungaipenuh yang terpilih ditolak oleh lembaga adat setempat. Awalnya, alasan yang dikemukakan tokoh adat adalah karena Sekda telah melanggar adat. Namun, belakangan diketahui sebabnya, yaitu karena Sekda bukan berasal dari daerah yang dikehendaki lembaga adat. Padahal, sebelum Pemilukada Sungaipenuh putaran kedua, sudah ada nota kesepahaman antara lembaga adat dan calon walikota: bila terpilih, sang Walikota harus mengangkat Sekda dari wilayah tertentu.[12] Di bidang kesenian, pada Januari 2012, digelar Malam Keagungan Melayu Jambi untuk memeriahkan Hari Ulang Tahun Provinsi Jambi, yang menampilkan kesenian-kesenian Melayu Jambi. Gelaran yang sama diulang pada Januari 2013. Gelaran ini akan diadakan setiap tahun. Di tingkat kebijakan, pada 2012, disusun Perda tentang Pelestarian dan Pengembangan Budaya Melayu Jambi, dan sekarang sedang disusun Perda tentang Lembaga Adat Melayu Jambi.

Adat Bersendi Syara'

Masyarakat Melayu Jambi merangkum pandangan hidup mereka ke dalam *seloko* yang merupakan ungkapan-ungkapan bernas penuh arti, berisi petunjuk atau "petuah-petuah untuk

11 Tentang Hasip Kalimuddin Syam dan kiprahnya di bidang politik, baca Suaidi Asyari, *Nalar Politik*, hlm. 337-338.

12 "Tokoh Adat Tolak Sekda", *Jambi Independent*, 7 Maret 2012.

keselamatan dan kebaikan kehidupan bagi masyarakat."[13] Sebuah *seloko* yang sering diulang-ulang adalah "*adat bersendi syara', syara' bersendi kitabullah, syara' mengato adat memakai*". *Seloko* ini berarti bahwa adat atau kebiasaan masyarakat Melayu Jambi didasarkan pada syariat yang berasal dari kitab suci: apa yang dititahkan syariat akan dipakai oleh adat. Dengan kata lain, adat masyarakat Melayu Jambi adalah Islam.

Tidak diketahui kapan ungkapan itu muncul pertama kali, namun jelas berkaitan dengan sejarah islamisasi daerah ini. Dalam sejarah dikatakan, sebelum menjadi Islam, Jambi adalah wilayah Buddha yang penting. Bersama Nalanda di India, pada abad VII hingga XII, Muarajambi di masa lalu adalah pusat pendidikan yang tersohor di dunia. Penganut Buddha Tibet meyakini bahwa, sebelum mendirikan Buddha Tibet, Atìsa Dìpankara Jñànasrì selama 12 tahun menuntut ilmu di Muarajambi.[14] Kala itu, yang berkuasa di daerah ini adalah Kerajaan Melayu,[15] yang oleh Slamet Muljana disebut sebagai Swarnabumi atau Swarnadwipa.[16]

Tidak ada penjelasan memadai tentang kapan Melayu berubah menjadi Islam. Pada awalnya, kerajaan ini berpusat di daerah *ilir* sungai Batanghari. Oleh karena daerahnya yang terbuka dan langsung bertemu dengan Laut Cina Selatan, daerah ini dikenal rawan oleh berbagai penaklukan dari kerajaan lain. Pusat Kerajaan Melayu pun kemudian berpindah dari wilayah *ilir* atau Muarajambi ke daerah *ulu* sungai Batanghari yang merupakan dataran tinggi, yakni pada 1286 ke Dharmasraya dan pada 1310 ke Suruaso.[17] Meskipun pada awalnya pemindahan ini dimaksudkan sebagai upaya mempertahankan diri dari serangan Kubilai Khan, di wilayah *ulu* kerajaan ini memperoleh berkah

13 Tim Penyusun, *Pokok-pokok Adat Pucuk Jambi Sembilan Lurah: Sastra Adat Jambi* (Jambi: Lembaga Adat Provinsi Jambi, 2001), hlm. 9. Selanjutnya buku ini ditulis *Sastra Adat Jambi*.

14 Wawancara dengan Venerable Tashi la, sekretaris His Holiness Dalai Lama, sewaktu mengunjungi Jambi pada Mei 2012. Bandingkan dengan Elizabeth D. Inandiak, "Atisha: Voice of the Ashes",

15 Uli Kozok, *Kitab Undang-undang Tanjung Tanah Naskah Melayu yang Tertua* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006).

16 Muljana, *Kuntala, Sriwijaya*.

17 Bandingkan dengan Kozok, *Kitab Undang-undang*, hlm. 19.

dari tanahnya yang subur karena kawasannya yang berbukit. Di wilayah inilah, meski tidak lagi menguasai selat Malaka, Melayu tetap dapat memainkan peran besar dalam bidang perdagangan dan kembali berjaya, terutama ketika diperintah oleh Adityawarman.[18]

Sepeninggal Adityawarman, tak diketahui nasib kerajaan ini, sampai kemudian pada akhir abad XV di daerah *ilir* muncul kerajaan baru yang telah berubah menjadi Islam: Kerajaan Melayu Jambi (didirikan oleh seorang Turki bernama Ahmad Salim atau Ahmad Barus II dan bergelar Datuk Paduko Berhalo). Dalam sebuah naskah lokal di Jambi, Datuk Paduko Berhalo digambarkan sebagai keturunan Nabi Muhammad dan menikah dengan seorang putri dari Kerajaan Pagaruyung bernama Putri Selara Pinang Masak.[19]

Apakah sejak akhir abad XV itu islamisasi baru terjadi di Jambi? Uli Kozok meyakini, islamisasi Sumatera terjadi jauh sebelumnya, namun prosesnya tidak serempak atau seragam. Mengutip de Casparis, Kozok menulis bahwa meskipun Islam sudah cukup kokoh di semenanjung Malaya, "pada abad XIV, sebagian besar Sumatera pun masih belum rela menganut agama yang baru ini, dan Kerajaan Malayu termasuk salah satu kawasan yang dengan gigih mempertahankan diri terhadap 'ancaman' agama Islam...."[20] Untuk menghadapi islamisasi, dikembangkan dan ditekankan unsur-unsur Tantrisme dalam Buddha, yang ternyata malah menyebabkan kemerosotan Buddha di daerah ini.[21] Kemerosotan Buddha di satu sisi, dan berdirinya Kerajaan Melayu Jambi di sisi lain, membuat perkembangan Islam di Jambi menjadi masif.[22]

Kerajaan Melayu —yang semula Buddha— memiliki aturan adat yang disebut *undang*. Menurut Datuk Sulaiman

18 Tentang siapa Adityawarman, lihat Kozok, *Kitab Undang-undang*, hlm. 23-30.
19 Ali Muzakir, "Sejarah dan Dinamika Islam di Jambi Berdasarkan Sumber-sumber Lokal", dalam *Seloko: Jurnal Budaya*, 1, 1, 2012, hlm. 12-13.
20 Kozok, *Kitab Undang-undang*, hlm. 17.
21 Kozok, *Kitab Undang-undang*, hlm. 17.
22 Bandingkan dengan Elsbeth Locher-Scholten, *Kesultanan Sumatra dan Negara Kolonial: Hubungan Jambi-Batavia (1830-1907) dan Bangkitnya Imperialisme Belanda*, terj. Noor Cholis (Jakarta: KITLV-Jakarta dan Banana, 2008), hlm. 32.

Hasan, bersama pindahnya pusat kerajaan, *undang* ini dibawa ke Dharmasraya dan Suruaso di Sumatera Barat. Ketika kemudian di Jambi muncul Kerajaan Islam, *undang* dibawa kembali, barangkali melalui Putri Selara Pinang Masak. Di kerajaan baru ini, *undang* lama dipilah atau disaring berdasarkan ajaran Islam, yang disebut dengan *teliti*.[23] Dalam proses *teliti*,

> "...yang tidak bertentangan dengan syariat tetap diakui (disebut *adat mu'tabarah*), dan yang bertentangan ditolak (disebut *adat mulghah*) dan jika dalam suatu perbuatan adat terdapat aspek yang tidak bertentangan di samping aspek yang bertentangan dengan ajaran agama maka dibuang aspek yang bertentangan dan diakui aspek yang tidak bertentangan."[24]

Tidak ada keterangan memadai mengenai apakah proses *teliti* dilakukan dalam suatu kurun waktu tertentu ataukah prosesnya terjadi alamiah dan berlangsung panjang. Kalangan adat meyakini bahwa, sejak awal berdirinya, Kerajaan Melayu Jambi telah diwarnai oleh ajaran Islam. Di sini, kebiasaan-kebiasaan dalam masyarakat telah mulai disesuaikan dengan ajaran Islam. Ketika Orang Kayo Hitam, salah seorang anak Datuk Paduko Berhalo, memegang tampuk kekuasaan, dibentuk sistem pemerintahan yang dinamakan *berjenjang naik bertangga turun*. Dalam struktur pemerintahan paling bawah, di bawah *luak*, terdapat kerapatan adat yang terdiri atas tiga unsur yang disebut *benang tiga sepilin, tungku tiga sejerang*. Tiga unsur yang dalam menjalankan tugas harus bermusyawarah (*rapat*) itu adalah pejabat pemerintah desa (*rio*), pemangku adat, dan pegawai *syara'*. Setelah bentuk pemerintahan terstruktur rapi sampai bawah, diyakini *teliti* baru dapat dilaksanakan secara efektif. Keterlibatan pegawai *syara'* dalam kerapatan adat dimaksudkan untuk menjaga agar keputusan adat bersendikan ajaran Islam, atau minimal tidak bertentangan dengan Islam.[25] Hasil dari proses *teliti* adalah empat kategorisasi adat: adat yang sebenar adat, adat yang diadatkan, adat yang teradatkan, dan adat istiadat.

23 Datuk Sulaiman Hasan, wawancara, 2012. Bandingkan dengan Tim Penyusun, *Sejarah Adat Jambi*, hlm. 16.
24 Tim Penyusun, *Sejarah Adat Jambi*, hlm. 16.
25 Tim Penyusun, *Sejarah Adat Jambi*, hlm. 17-18.

Walaupun mengklaim bersumber dari syariat Islam, menurut Rasito, adat Melayu Jambi tidak kaku dalam penerapannya. Dalam banyak hal, bahkan terlihat ada jarak antara adat dan syariat. Rasito mencontohkan aturan adat terkait zina. Kalau dalam al-Quran dikatakan bahwa pelaku zina dikenakan hukuman rajam, dalam adat Melayu Jambi cukup dengan *cuci kampung*: pelakunya diminta menyediakan satu ekor kambing beserta *selemak semanis* (bumbu dan makanan lainnya) untuk disantap dalam sebuah selamatan warga. Praktik *cuci kampung*, menurut Rasito, sesungguhnya mencerminkan pandangan kosmologi orang Melayu bahwa manusia merupakan bagian dari alam semesta: apa yang dilakukan seseorang akan berpengaruh terhadap tatanan kosmis. Dalam hal zina, bila terdapat seseorang yang melakukannya, masyarakat Melayu Jambi memercayai binatang buas seperti harimau, gajah, atau buaya akan masuk kampung dan mengamuk. Untuk menghindari malapetaka itu, pelakunya harus melakukan *cuci kampung*.[26]

Aturan adat yang tampak berjarak dari titah kitabullah, sebagaimana penanganan kasus zina, padahal di dalam *seloko* disebutkan *syara' mengato adat memakai*, dalam pandangan Rasito, disebabkan oleh "tekanan" adat Melayu Jambi yang bersifat preventif: upaya prevensi agar seseorang tidak melanggar aturan agama, bukan hukuman atas pelanggaran agama. Hukuman pelanggaran tersebut tetap hak prerogatif Allah.[27] Menurut Muntholib, adat yang demikian adalah cara masyarakat Melayu Jambi memahami dan menafsirkan Islam. Baginya, *adat bersendi syara'* merupakan penegasan bahwa adat adalah cara berislam orang Melayu Jambi.[28]

Perjumpaan adat Melayu Jambi dan agama (Islam), sebagaimana di atas, tampak begitu harmonis, meskipun dalam beberapa hal terlihat bahwa adat begitu pasif atau menerima begitu saja ketika sebuah agama baru datang. Aturan-

26 Wawancara dengan Rasito, Mei 2013.

27 Wawancara dengan Rasito, Mei 2013.

28 Muntholib SM., "Penyerapan Nilai-nilai Budaya Lokal dalam Kehidupan Beragama di Jambi: Studi tentang Penyerapan Nilai Agama Islam dalam Kepemimpinan Masyarakat Jambi", dalam Afif HM. dan Saeful Bahri (eds), *Harmonisasi Agama dan Budaya di Indonesia 2* (Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta, 2009).

aturan lama yang telah mengakar kemudian disaring bahkan digantikan oleh sebuah aturan lain, dan itu terjadi seolah tanpa gejolak. Menurut Ratno Lukito, harmoni antara adat dan Islam, sebagaimana dalam masyarakat Melayu Jambi, disebabkan oleh sifat dasar adat yang fleksibel. Fleksibilitas adat antara lain terlihat dari petuah-petuahnya yang tidak disampaikan dalam bahasa yang pasti, sehingga membutuhkan ahli atau tetua adat untuk menafsirkannya,[29] yang dalam konteks masyarakat Melayu Jambi disebut *seloko*. Di samping itu, adat biasanya juga memiliki kemampuan beradaptasi dengan tradisi lain, terlebih tradisi agama. Hal terakhir ini karena masyarakat adat cenderung memandang adat dan agama sebagai "tradisi yang berasal dari akar yang sama, sehingga keduanya memiliki misi yang sama di dunia ini yaitu untuk mempromosikan nilai-nilai kebaikan dan memberantas kemungkaran."[30] Jadi, meskipun memiliki perbedaan dalam beberapa aspek substantif, dua-duanya dipandang memiliki kepentingan yang sama. Inilah kemudian dua tradisi yang awalnya berbeda itu tidak hanya saling melengkapi, tetapi menjadi bagian tak terpisahkan, bahkan agama sering kali dipandang sebagai penyempurna adat.[31]

"Islam Total" dan Beberapa Implikasi

Meskipun dalam praktik keislaman, masyarakat Melayu Jambi tidak menerapkan syariat secara kaku sebagaimana tersurat dalam al-Quran, dalam hal keyakinan, masyarakat Melayu Jambi mengklaim keislamannya adalah "total". *Adat bersendi syara'* boleh jadi juga merupakan penegasan atas totalitas itu. Orang Melayu Jambi akan sangat marah bila dikatakan tidak beradat, karena itu sama saja artinya dengan tidak beragama atau tidak berislam.[32] Kenyataannya, memang sangat sulit menemukan etnis Melayu di Jambi yang menganut agama lain.

29 Ratno Lukito, *Tradisi Hukum Indonesia* (Yogyakarta: Teras, 2008), hlm. 25-27.
30 Ratno Lukito, *Tradisi Hukum Indonesia*, hlm. 64.
31 Ratno Lukito, *Tradisi Hukum Indonesia*, hlm. 63-65.
32 Tim Penyusun, *Sejarah Adat Jambi*, hlm. 18.

Kuatnya Islam mempengaruhi kehidupan masyarakat Melayu Jambi membawa pengaruh dalam hubungan etnis ini dengan etnis lain. Dalam artikelnya, "Menjadi Melayu yang Islam", Amilda telah menunjukkan bagaimana Islam menjadi ukuran kemelayuan dalam masyarakat Jambi. Untuk diakui sebagai Melayu, Orang Rimba, salah satu etnis tua di Jambi, harus menganut Islam terlebih dahulu.[33] Di bagian ini, penulis akan memaparkan beberapa implikasi *adat bersendi syara'* terkait sejarah, kebudayaan, dan kesenian.

Sejarah Jambi

Sebagaimana disebutkan di atas, jauh sebelum kedatangan Islam, Jambi adalah sebuah daerah Buddha yang penting. Salah satu buktinya sekarang adalah Komplek Percandian Muarajambi yang di masa lalu merupakan Perguruan Tinggi Buddhis yang mengajarkan *Bodhicita*. Kebesaran perguruan tinggi ini menarik minat Atìsa untuk menuntut ilmu di sana.

Salah satu perdebatan yang muncul belakangan adalah siapakah yang berkuasa di daerah tersebut ketika itu? G. Cœdès, sejarawan, berpendapat bahwa wilayah ini berada di bawah kekuasaan Sriwijaya. Dasarnya adalah berita Tionghoa dan catatan perjalanan I-Tsing yang menyebut daerah ini sebagai *Shih-li-fo-shih* dan *San-fo-tsi*. Menurut Cœdès, toponim *Shih-li-fo-shih* dan *San-fo-tsi* berarti Sriwijaya. Dengan identifikasi itu, Cœdès kemudian menyimpulkan bahwa Sriwijaya berdiri pada abad VII dan runtuh pada abad XIV. Pendapat Cœdès ini kemudian "diterima" oleh *Sejarah Nasional Indonesia* (SNI) yang pada masa Orde Baru dianggap sebagai buku "resmi" sejarah Indonesia, di samping juga oleh Sartono Kartodirdjo. Pada awalnya, Slamet Muljana juga setuju dengan pendapat ini. Dalam buku *Sriwijaya* yang terbit pada 1960, Muljana menyebut bahwa *Shih-li-fo-shih* adalah transkripsi untuk Sriwijaya pada masa Dinasti T'ang, sedangkan *San-fo-tsi* dipakai Dinasti

33 Lihat Amilda, "Menjadi Melayu yang Islam: Politik Identitas Orang Rimba dalam Menghadapi Dominasi Negara dan Etnis Mayoritas", dalam *Seloko: Jurnal Budaya*, 1, 2, 2012, hlm. 259-282. Bandingkan dengan Adi Prasetijo, "Serah Naik Jajah Turun sebagai Dasar Hubungan Orang Rimba dengan Orang Melayu Jambi", dalam *Seloko: Jurnal Budaya*, 1, 1, 2012, hlm. 27-49.

Sung untuk menyebut kerajaan yang sama. Namun, di dalam bukunya yang terbit belakangan (1981), *Kuntala, Sriwijaya, dan Suwarnabhumi*, Muljana meralat pendapatnya tersebut sekaligus menolak pendapat Cœdès. Menurutnya, *Shih-li-fo-shih* memang transkripsi dari Sriwijaya yang beribukota di Palembang sekarang, namun *San-fo-tsi* adalah transkripsi dari Suwarnabhumi yang merupakan kerajaan berbeda dan beribukota di Jambi. Pendapat ini juga menolak pendapat yang menyatakan bahwa ibukota Sriwijaya pernah di Palembang dan untuk waktu yang cukup lama juga pernah di Jambi. Menurut Muljana, Palembang dan Jambi adalah ibukota dari dua kerajaan yang berbeda.[34]

Ketimbang masuk dalam perdebatan tersebut, masyarakat Jambi memegangi bahwa sejarah Jambi bertolak sejak Kerajaan Melayu Jambi atau setelah masuknya Islam. Bagi masyarakat Jambi, Islam adalah penanda kemelayuan dan sejarah juga mesti berawal dari sana. Tentu saja ini mengabaikan masa lalu Melayu atau Jambi yang sebelumnya pernah Buddha. Fiona Kerlogue mengingatkan, tiga hal yang tidak boleh dilupakan dalam sejarah Melayu Jambi adalah peran Tionghoa, Buddha, dan Islam. Fiona melihat, sekarang terjadi kecenderungan dalam masyarakat Melayu Jambi untuk hanya melihat faktor Islam saja dalam perbincangan tentang Melayu.[35] *Adat bersendi syara'* tampaknya serupa proklamasi untuk meninggalkan masa lalu yang bukan-Islam beserta sejarahnya. Nalar ini yang kemudian menjelaskan mengapa banyak warisan sejarah dan budaya pra-Islam yang terabaikan. Selain Komplek Percandian Muarajambi, yang sampai saat ini pelestariannya menuai kontra karena kekhawatiran akan membangkitkan kebudayaan Buddha, tulisan lokal serta kesenian pra-Islam yang pernah tumbuh dan hidup di Jambi juga luput dari perhatian (atau malah dilupakan?), sebagaimana akan diulas di bawah.

34 Diskusi tentang perdebatan *Shih-li-fo-shih* dan *San-fo-tsi* dapat dibaca dalam Widodo, "Menemukan Batang Terendam: Jambi Abad V-XIV", dalam *Seloko: Jurnal Budaya*, 1, 2, 2012, hlm. 357-380. Lebih jauh tentang pendapat Muljana, baca *Kuntala, Sriwijaya*.

35 Pendapat Fiona Kerlogue ini disampaikan dalam diskusi "Revitalisasi Budaya Jambi" pada 18 Januari 2012 di Aula Dinas Pendidikan Provinsi Jambi.

Aksara Incung

Sebelum kedatangan Islam, masyarakat Melayu Jambi sebenarnya telah memiliki tulisan tersendiri, namanya aksara *incung* atau *surat incung*. Naskah-naskah berhuruf *incung* ini antara lain tertulis pada media bambu, tanduk kerbau atau kambing, dan kertas.[36] Kebanyakan naskah beraksara *incung* yang ditemukan berada di Kerinci. Pada 1970, Voorhoeve menginventarisasi 261 naskah yang ditemukan di daerah ini di bawah judul *Tambo Kerintji*. Dari jumlah itu, 240 naskah dia analisis, dengan kesimpulan dari 34 naskah bambu, semuanya beraksara *incung*. Dan dari 82 naskah dengan media tanduk, hanya satu yang tidak *incung*. Media kertas ternyata hanya memuat 10 naskah beraksara *incung*, dan kebanyakan (89) beraksara Jawi (Arab-Melayu).[37]

Pertanyaannya, mengapa naskah beraksara *incung* hanya ditemukan di Kerinci, padahal daerah lain di Jambi juga menggunakan aksara yang sama? Dalam teori islamisasi Nusantara, dikatakan bahwa Islam datang pertama-tama di daerah pesisir. Pola transportasi yang masih mengandalkan transportasi air membuat pesisir menjadi daerah yang ramai dan disinggahi pedagang, termasuk yang datang dari Tionghoa, Gujarat, dan Hadramaut. Tak sekadar berdagang, mereka juga menetap, menikah dengan penduduk setempat, dan menyebarkan Islam. Pedagang sekaligus penyebar Islam inilah yang kemudian mengenalkan aksara Jawi atau Arab-Melayu, yakni aksara Arab yang digunakan untuk menulis bahasa Melayu. Aksara ini selanjutnya mereka perkenalkan sebagai aksara Islam Nusantara. Dengan proses ini, masuknya Islam membuat banyak tulisan lokal di Sumatera tergantikan oleh tulisan Jawi.[38]

Menurut Uli Kozok, yang meneliti tulisan-tulisan Sumatera, ada dua penyebab tulisan lokal di pulau ini mudah

36 Kozok, *Kitab Undang-undang*, hlm. 32

37 Lihat Voorhoeve, *Tambo Kerintji*. Bandingkan dengan Kozok, *Kitab Undang-undang*, hlm. 35-42, di bawah subjudul "Aksara dan Media Tulis".

38 Uli Kozok, "Sejarah Ringkas Tulisan-tulisan Sumatra", dalam Henri Chambert-Loir (ed.), *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2009), hlm. 315-316.

diganti oleh tulisan Jawi. *Pertama,* sifat orang Melayu yang pedagang dan pengelana. Dengan sifat ini, orang Melayu harus masuk ke komunitas dagang yang lebih luas.[39] *Kedua,* apa yang disebut "kurun niaga" (*the age of commerce*) di Nusantara semasa dengan penyebaran agama Islam, yaitu antara abad XV dan XVII, sehingga bahasa Melayu dan tulisan Jawi menjadi umum di hampir semua pelabuhan di Asia Tenggara.[40]

Dua argumen Kozok ini dapat dipertanyakan, terutama bila dibandingkan dengan daerah lain di Indonesia. Misalnya, mengapa aksara Jawa tidak hilang, padahal konteks islamisasinya kurang-lebih sama, meskipun barangkali karakter orang Jawa bukan pedagang? Penulis menduga, satu penyebab lain dapat ditambahkan, yakni karakter keislaman orang Melayu, dalam hal ini Jambi, yang "total", sehingga masa lalu sebelum Islam berusaha diputus atau dibuang. Oleh orang Melayu, tulisan lokal kemudian dianggap sebagai bagian dari masa lalu yang ingin dihilangkan. Alasan terakhir ini sesungguhnya pernah disampaikan Kozok di tempat lain, yang dia sebut sebagai kesengajaan untuk menghancurkan naskah, dan ini bukan hanya khas Islam melainkan juga ada dalam Kristen:

> "Bukan sedikit naskah yang sengaja dihancurkan karena isinya dianggap tidak sesuai dengan ajaran Islam atau agama Nasrani. Selama perang Paderi berkobar di Mandailing, ribuan naskah Batak (*pustaha*) dihancurkan oleh para militan Paderi. Nasib *pustaha* Batak di Toba tidak jauh lebih baik karena sebagian misionaris tidak lebih bijaksana daripada kaum Paderi. Misionaris Meerwaldt, misalnya, menulis bahwa *pustaha* Batak 'sudah saatnya untuk dibakar'."[41]

Oleh karena Islam masuk lewat pesisir, di daerah ini tulisan kuno cepat hilang. Hanya di daerah yang Islamnya "terlambat" yang masih mungkin ditemukan tulisan pra-Islam, yaitu di

39 Kozok, "Sejarah Ringkas", hlm. 315.

40 Kozok, "Sejarah Ringkas", hlm. 316. Lebih lanjut tentang "kurun niaga", baca Anthony Reid, *Dari Ekspansi hingga Krisis: Jaringan Perdagangan Global Asia Tenggara 1450-1680*, terj. R.Z. Keirissa (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999).

41 Kozok, *Kitab Undang-undang*, hlm. 33. Meskipun konteks *pustaha* dan *incung* barangkali berbeda, penyebab terakhir ini penting dikemukakan karena disampaikan Kozok ketika membahas hilangnya aksara *incung*.

daerah dataran tinggi yang jauh dari pesisir. Di Sumatera, antara lain di pedalaman sepanjang Bukit Barisan. Kata Kozok, "daerah perbukitan yang sulit dicapai di pedalaman Sumatra, Sepanjang Bukit Barisan, tidak tersentuh oleh pengaruh Islam selama berabad-abad. Sedangkan kebanyakan penduduk daerah Kerinci, Pasemah, dan Rejang masih dilaporkan tidak beragama pada awal abad XIX."[42] Di daerah dataran tinggi, yang terlambat tersentuh Islam, inilah Kozok menemukan tulisan kuno, yakni di Kerinci dan Rejang Lebong (yang kemudian menjadi Islam) serta di Toba (yang berubah Kristen).

Terkait aksara *incung*, William Marsden pernah mengabadikannya dalam *History of Sumatra* yang terbit pertama kali pada 1783. Perlu dicatat bahwa selama tinggal di Sumatera, Marsden banyak menghabiskan waktu di Bengkulu dan tidak pernah datang ke Jambi. Untuk menulis Jambi, juga beberapa daerah lain di Sumatera, Marsden banyak mengandalkan catatan atau korespondensi dengan orang lain. Terkait Kerinci, dia memperolehnya melalui surat-menyurat dengan Charles Campbell yang sebelumnya meneliti Kerinci dan Sungaitenang. Sekitar akhir abad XVIII, Islam belum sepenuhnya masuk Kerinci. Dalam beberapa naskah yang ditemukan, antara lain beberapa pucuk surat dari Sultan Jambi kepada depati di Kerinci bertahun 1778, diimbau agar orang Kerinci segera menganut Islam dan "mengeraskan hukum syara' di dalam tanah Kerinci".[43] Pada abad XIX, mungkin pertengahan atau akhir, tampaknya Islam telah dianut orang Kerinci, dan segera pula menghilangkan aksara *incung*. L.C. Westenenk, ketika meneliti tulisan tersebut pada 1916, terpaksa hanya menggunakan rekaman Marsden karena "tidak ada lagi seorang pun yang dapat membaca tulisan tersebut... Ketika daerahnya diislamkan, penguasaan atas tulisan Kerinci lama itu segera merosot dan hilang."[44]

42 Kozok, "Sejarah Ringkas", hlm. 313.
43 Lihat beberapa surat yang bertarikh 1778 dalam Kozok, *Kitab Undang-undang*, hlm. 39-40.
44 Kozok, "Sejarah Ringkas", hlm. 313.

Kesenian Krinok

Krinok dipercaya sebagai kesenian pra-Islam. Kesenian ini berasal dari tradisi meratap ketika seseorang ditimpa musibah, seperti kematian pasangan hidup atau kehilangan kekasih hati. Orang yang ditimpa musibah biasanya meratap di sawah-sawah atau pinggir hutan. Ratapan itu nyaris serupa pekikan karena menggunakan nada-nada tinggi, yang akan terdengar hingga jauh. Masyarakat Jambi mempercayai bahwa ratapan itu akan semakin hebat dan menghiba bila pelantunnya sudah di luar kesadaran atau telah kemasukan *binun* (sejenis jin atau makhluk halus).[45]

Selain *krinok*, tradisi meratap ini, di Jambi, juga dirujuk dengan berbagai nama seperti *doak*, *kuau*, dan *dideng*. Di *ilir*, nama yang dipakai adalah *senandung jolo*. Tidak disepakati soal muasal penamaan sebagai *krinok*. Ada yang mengatakan, awalnya seorang bernama Krinok meratap dengan nada khas, lalu ratapan itu dinamai dengan nama pelantunnya. Ada yang menyebut, *krinok* adalah bahasa lokal untuk cengkok, karena memang liukan lantunan dalam ratapan punya cengkok yang unik. Belakangan, dengan mengabaikan asal-usulnya, musikolog Nyak Ina Raseuki dkk. menahbiskan *krinok* sebagai nyanyian atau senandung yang benar-benar khas Jambi dan tidak ada di tempat lain di Sumatera.[46]

Menurut Uli Kozok, tradisi ratapan telah dikenal luas di Sumatera. Di Mandailing, misalnya, tradisi ratapan disebut *andung*. Di Lampung dinamakan *bandung*. Tak hanya Sumatera, suku Mangyan di Mindanao, Filipina, juga memiliki tradisi meratap. Dalam kaitannya dengan dokumentasi, kata Kozok, di semua tempat itu "ratap tangis selalu ditulis pada bambu." Menariknya, di Jambi, yakni "di Kerinci bambu hanya digunakan sebagai bahan tulis untuk tujuan (ratapan) tersebut."[47]

Dalam beberapa hal, menarik untuk membandingkan antara *krinok* dan puisi Arab pra-Islam (*jaëìlìya*) yang juga

45 Nyak Ina Raseuki, dkk., *Laporan Kegiatan Revitalisasi Krinok* (Jambi: Dewan Kesenian Jambi, 2011), hlm. 7.
46 Nyak Ina Raseuki, dkk., *Laporan Kegiatan*.
47 Kozok, *Kitab Undang-undang*, hlm. 37.

memiliki *genre* ratapan (*ratsà*). Dalam sejarah sastra Arab pra-Islam disebutkan bahwa puisi Arab yang baik diyakini bukan berasal dari sang penyair, melainkan dari jin: penyair dirasuki jin, yang disebut *majnùn*. Untuk memperoleh inspirasi agar puisi yang dihasilkan bagus atau agar dirasuki jin, penyair Arab pergi ke goa atau naik ke atas bukit, mirip dengan *krinok* yang pelantunnya pergi ke sawah atau pinggir hutan pada tengah malam. Baik puisi Arab maupun *krinok* juga memiliki nasib yang kurang-lebih sama ketika Islam datang, yakni sulit berkembang karena dipandang negatif.[48] Bagi masyarakat Melayu Jambi, meratap tidak sesuai dengan nilai-nilai Islam, sehingga *krinok* tidak boleh ada dalam masyarakat Melayu yang sudah menganut Islam. Lagi pula, seseorang yang berduka tak selayaknya meminta bantuan jin atau makhluk halus untuk menenangkan diri, melainkan semestinya kembali kepada agama. Inilah penjelasan mengapa, dalam waktu yang sangat lama, *krinok* tidak terdengar. Ketika kemudian di beberapa tempat para seniman berusaha mengalihkan tradisi ini menjadi semacam nyanyian, penolakan pun datang dari kalangan agamawan.[49]

Demikianlah, *teliti* telah menjadi semacam alat untuk menyaring tidak hanya tradisi, tetapi juga sejarah, agar sesuai dengan Islam. Apa yang sejalan dengan syariat dipakai dan diteruskan, yang bertentangan ditolak dan ditinggalkan. Termasuk sejarah masa lalu yang tidak Islam juga berusaha diputus dan ditutup rapat. Hasil saringan itulah yang kemudian disebut adat, yang layak dipedomani masyarakat Melayu Jambi. Tetapi apakah semua masyarakat Melayu sepakat bahwa yang telah disaring itu benar-benar sesuai dengan pemahaman mereka tentang Islam? Dengan kata lain, apakah adat yang selama ini dipegang erat oleh masyarakat Melayu Jambi telah selaras dengan Islam yang "sebenarnya"? Bukankah interpretasi adat terhadap aturan Islam, yang dalam beberapa hal longgar, misalnya terkait hukum zina sebagaimana di atas, dapat memicu ketidaksepakatan? Dua sub di bawah akan mendiskusikan

48 Tentang pandangan Islam terhadap puisi Arab pra-Islam serta akibatnya, lihat Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Quran*, terj. Khoiron Nahdiyyin (Yogyakarta: LKiS, 2002), hlm. 33-35.

49 Nyak Ina Raseuki, dkk. *Laporan Kegiatan*, hlm. 7-8 dan 11.

pertanyaan-pertanyaan ini, dengan mengambil kasus satu kelompok Islam yang akhir-akhir ini beberapa kali terlibat *perbalahan* dengan adat.

Masuknya Kelompok Islam Baru

Sebagaimana daerah lain di Indonesia, satu dekade terakhir, di Jambi juga mulai tumbuh-subur gerakan-gerakan dakwah yang mempromosikan penggunaan simbol-simbol keislaman di ruang publik, seperti pakaian islami, komunikasi verbal yang diselingi beberapa istilah dalam bahasa Arab, dan pengajian di kampus-kampus. Dalam konteks Indonesia secara umum, pertumbuhan gerakan ini semakin masif setelah jatuhnya Orde Baru, yang membuat kontrol negara atas masyarakat melemah.[50] Salah satu gerakan dakwah yang cukup mendominasi wacana keislaman baru tersebut di Indonesia, termasuk juga di Jambi, adalah Harakah Tarbiyah atau sering disebut *Tarbiyah*.

Tarbiyah berasal dari bahasa Arab, *tarbiya*, yang berarti pendidikan atau pelatihan. Sebuah buku yang diterjemahkan dan diterbitkan Gema Insani Pers, salah satu penerbit islamis di Indonesia, berjudul *Tarbiyah Rasulullah*, memberikan pengertian *tarbiya* yang cocok dengan pola gerakan ini:

> "Tarbiyah adalah sesuatu yang dilakukan secara bertahap dan sedikit demi sedikit oleh seorang pendidik (*murabbi*). Pandai memotivasi serta memiliki kemampuan yang matang merupakan hal yang penting dalam keberhasilan tarbiyah... tarbiyah adalah tujuan terpenting dalam kehidupan, baik secara individu maupun keseluruhan... sasaran tarbiyah adalah kemaslahatan umat."[51]

Tarbiyah identik dengan *liqa'* dan *halaqah* (pertemuan) serta *usrah* (keluarga, *sel*), yang terdiri atas sekitar sepuluhan anggota dan dipimpin *murabbi* (pendidik, pendamping) untuk menjaga kekompakan anggota. Banyak sarjana menyebutkan kaitan Tarbiyah dengan Ikhwanul Muslimin di Mesir yang

50 Diskusi tentang ini dapat dilihat antara lain dalam Julie Chernov Hwang, *Peaceful Islamist Mobilization in the Muslim World: What Went Right* (New York: Palgrave Macmillan, 2009), khususnya bab 3.

51 Najib Khalid al 'Amir, *Tarbiyah Rasulullah*, terj. Ibnu Muhammad dan Fakhruddin Nursyam (Jakarta: Gema Insani Pers, cet. ke-5 2001), hlm. 22.

didirikan oleh Hasan al-Banna.[52] Dalam konteks masuknya Tarbiyah ke Jambi, pengaruh Mesir terlihat dari aktor yang mengembangkan gerakan ini, yang salah satunya adalah para alumni Universitas al-Azhar di Mesir. Tidak ada data pasti berapa jumlah alumni al-Azhar di Jambi. Di Indonesia, mereka tergabung dalam Ikatan Alumni al-Azhar Internasional (IAAI), dan di Jambi masuk dalam Ikatan Alumni Timur Tengah (IKATT) Jambi. Kalau IAAI khusus menaungi alumni al-Azhar, IKATT juga membawahi alumni universitas Mesir lainnya, termasuk alumni dari Yaman, Syiria, dan Arab Saudi. Ketua umum IKATT Jambi adalah Husin Abd. Wahab, dosen IAIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi, dan ketua hariannya adalah Kemas Muhammad Syafii yang juga mengajar di Ma'had Ali IAIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi.

Di Jambi, para alumni Mesir umumnya berkiprah menjadi pendakwah yang muncul di televisi lokal dan mengajar di beberapa lembaga pendidikan, kebanyakan di Ma'had Ali IAIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi, Pesantren Karya Pembangunan (PKP) al-Hidayah, serta beberapa menjadi dosen IAIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi dan Universitas Jambi. Meski tidak semuanya, menurut F, mayoritas alumni Mesir di Jambi masuk dalam Tarbiyah.[53] Para alumni Mesir di Jambi juga mendirikan organisasi dakwah bernama Ikatan Dai Indonesia (IKADI). Banyak yang mengatakan bahwa IKADI adalah organisasi sayap Tarbiyah. Para alumni Mesir ini punya kedekatan dengan Hasan Basri Agus, Gubernur Jambi sekarang. Mungkin kedekatan itu karena dukungan Partai Keadilan Sejahtera (PKS) sewaktu Hasan maju dalam Pemilukada Provinsi Jambi 2010. Pada 2011, Salimah, IKADI, dan satu organisasi lagi menerima dana hibah dari Pemerintah Provinsi (Pemprov) Jambi dengan nilai total nyaris Rp 1 miliar. Ketiga organisasi itu sama-sama punya kedekatan dengan Tarbiyah dan PKS. Memang, banyak organisasi atau lembaga di atas mungkin secara struktural

52 Misalnya Anthony Bubalo dan Greg Fealy, *Jejak Kafilah: Pengaruh Radikalisme Indonesia* (Australia: Lowy Institute for International Policy, 2005); Greg Fealy, Anthony Bubalo, dan Whit Mason, *PKS dan Kembarannya: Bergiat Jadi Demokrat di Indonesia, Mesir, dan Turki* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2012).

53 F, wawancara, Mei 2013.

tidak berkaitan, tapi beririsan dalam hal pengurus dan faham keagamaan.

Kasus PKP (Pondok Karya Pembangunan) al-Hidayah perlu disebut tersendiri, yang menunjukkan kedekatan alumni Mesir dan Gubernur. PKP al-Hidayah, pada masa Orde Baru, adalah pesantren milik Golongan Karya (perhatikan namanya: Pondok Karya Pembangunan). Setelah Reformasi, pesantren ini menjadi milik Pemprov Jambi. Pada 2012, terjadi kehebohan karena 33 guru PKP dipecat atau dikembalikan ke Pemprov. Peristiwa diawali dengan penggantian Direktur dari Hasan Kasim (pegawai Pemprov) ke Husin Abd. Wahab (dosen IAIN, ketua IKATT Jambi) dan pengangkatan M. Sami sebagai Wakil Direktur. Seperti Husin, Sami juga alumni al-Azhar. Setelah itu, dengan alasan agar PKP al-Hidayah memiliki mutu yang diperhitungkan di tingkat internasional, yang tentu harus memiliki guru yang mumpuni, diadakan tes bahasa Arab dan Inggris untuk para guru. Dari tes yang dilaksanakan, 33 guru dianggap tidak mampu dan dikembalikan ke Pemprov. Setelah itu, masuk para alumni Mesir menjadi pengajar di sana.[54] Dalam penerimaan santri baru tahun ajaran baru 2013/2014, iklan PKP al-Hidayah menyebutkan bahwa lulusannya dapat meneruskan ke berbagai perguruan tinggi di Timur Tengah, seperti al-Azhar. Mungkin akan dipakai menampung lulusan PKP al-Hidayah, pada 2012, Pemprov Jambi membangun asrama mahasiswa Jambi di Kairo, Mesir.

Mengapa banyak alumni Mesir di Jambi, yang nyaris semuanya adalah alumni al-Azhar, menjadi Tarbiyah? Menurut F, penyebabnya tak dapat dilepaskan dari peran senior mereka ketika berkuliah di sana. F adalah alumnus sebuah pesantren di Jambi. Setamat dari pesantren NU tersebut, dia ingin berkuliah di al-Azhar. Oleh gurunya, keinginan itu disampaikan kepada seniornya yang kuliah di sana. Bersama beberapa lulusan

54 "Laporan Permasalahan Penonaktifan 33 Orang Guru PKP al-Hidayah Pemerintah Provinsi Jambi". Ini adalah laporan para guru yang "terdepak" ke Komisi IV DPRD Provinsi Jambi. Laporan setebal 70-an halaman itu berisi antara lain surat-surat, materi dan berita acara uji kompetensi, berbagai pengumuman, kronologi, termasuk kliping koran berisi pemberitaan peristiwa tersebut. Narasi peristiwa di atas diambil dari laporan tersebut.

pesantren lain di Jambi, F kemudian dikoordinasikan soal keberangkatannya ke Mesir. Dari Jambi, mereka ke Bandung dan bertemu orang yang akan mengurus, yang juga alumni Mesir. Dari Bandung mereka kemudian dibawa ke Jakarta dan diterbangkan ke Kairo. Di Bandara Kairo, sudah ada para senior mereka yang menyambut. Mereka memperoleh tampungan sementara dan diberi orientasi atau penataran soal bagaimana sebaiknya mereka menuntut ilmu di Mesir. Salah satu yang ditekankan dalam orientasi itu adalah agar mereka ikut dalam pertemuan berkala yang dibagi dalam kelompok-kelompok, yang disebut *tarbiya*. Di sinilah mereka memperoleh pengetahuan tentang Islam dan pergerakan.[55]

Menurut A, warga Jambi yang berangkat ke Mesir melalui jalur Padang karena dia bersekolah aliyah di sana, para mahasiswa Jambi di Mesir tidak begitu disiplin dalam ber-*tarbiya*, bahkan banyak juga yang pacaran. Tidak seperti mahasiswa asal Padang, yang para seniornya cukup ketat mengarahkan. A sendiri di Mesir ikut dalam kelompok mahasiswa Padang. Anehnya, kata A, begitu pulang ke Jambi, mereka masuk Tarbiyah.[56] Tampaknya, peran para alumni cukup kuat. Sebagai alumnus Mesir, F sering diajak oleh para alumni lain untuk ikut *liqa'* (pengajian rutin Tarbiyah). Mereka mengatakan, sebagai alumni Mesir, sudah semestinya F aktif dalam kelompok-kelompok agama.[57] Tarbiyah kemudian menjadi tempat ketika mereka dituntut oleh masyarakat untuk menjadi shalih dan mumpuni dalam agama, karena mereka alumni al-Azhar. Selain itu, sepulang dari Mesir, para alumni dihadapkan pada kenyataan untuk mencari pekerjaan. Para senior yang memegang beberapa peluang pekerjaan karena memiliki posisi strategis di beberapa lembaga turut membantu mereka. Dengan menerima tawaran senior tersebut, mereka harus pula ikut aktif dalam *liqa'* yang dikelola alumni. Dalam Tarbiyah dan organisasi alumni itulah mereka kemudian menjadi solid dan mampu menggelindingkan berbagai isu, misalnya soal mutu PKP al-Hidayah, sebelum kemudian berusaha masuk untuk menjadi *problem solver* bagi

55 F, wawancara, Mei 2013.
56 A, wawancara, Maret 2013.
57 F, wawancara, Mei 2013.

permasalahan tadi.[58]

Selain alumni Mesir, salah satu eksponen Tarbiyah di Jambi adalah para mahasiswa dan alumni Universitas Jambi (Unja), kampus umum negeri dengan jumlah jurusan dan mahasiswa terbanyak di Provinsi Jambi. Di kampus itu terdapat unit kegiatan mahasiswa (UKM) Kerohanian Islam (Rohis) Ar-Rahman yang telah berdiri sejak 1970-an. Sebagaimana di kampus lain di Indonesia, Rohis berdiri sebagai akibat dari kebijakan penerapan politik akomodasi serta Normalisasi Kehidupan Kampus/Badan Koordinasi Kampus (NKK/BKK), yang melarang mahasiswa berpolitik praktis. Penolakan kembalinya Muhammad Natsir ke panggung politik di awal pembentukan Orde Baru, sebagai upaya mencegah kelompok Islam ambil bagian dalam rezim tersebut, juga menyumbang peran. Natsir lantas mendirikan Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII) pada 1967, dan bergerak di ranah kultural dengan bekerja sama dengan lembaga di Timur Tengah. DDII kemudian menyasar kampus dan generasi muda sebagai sasaran dakwah yang penting. Di masjid kampus, seperti Salman ITB dan Salahudin UGM, diadakan pelatihan kader-kader dakwah. Berdirinya Rohis Ar-Rahman juga merupakan bagian dari ekspansi gerakan dakwah kampus di Jambi.

Di Unja, pasca-Reformasi, Rohis juga menguasai perpolitikan mahasiswa dengan menguasai organisasi intra kampus, seperti Badan Eksekutif Mahasiswa (BEM). Beberapa mahasiswa mengatakan tertarik ikut Rohis karena ingin menjadi ketua BEM. Ketertarikan yang lain juga karena mereka ingin berprestasi di dalam kuliah.[59] Kenyataannya, memang mahasiswa yang ikut Rohis memiliki nilai akademik yang bagus. Hal ini mungkin dampak dari pola bimbingan atau mentoring oleh para seniornya. Dari prestasi akademik yang memadai, tidak sedikit alumni Rohis yang menjadi pengajar di almamater mereka, yang kemudian menjadi penasihat bagi organisasi

58 Dalam analisis gerakan sosial, salah satu yang penting dilihat adalah bagaimana aktor membingkai (*framing*) sebuah isu. Lihat, misalnya, Donatella Della Porta dan Mario Diani, *Social Movements: An Introduction* (Madison-Oxford-Victoria: Blackwell, edisi ke-2 2006).

59 AH, wawancara, November 2012.

Rohis. Pola ini sudah berlangsung sekitar 30 tahunan. Tentu saja, awalnya, dinamika yang dialami tidak seperti sekarang, sehingga organisasi ini cukup mengakar dan kuat. Alumninya yang lain menjadi pimpinan PKS Jambi, dan beberapa menjadi anggota legislatif.

Di Unja, pengaruh Rohis juga masuk dalam perkuliahan. Di dalam matakuliah Agama Islam, yang diberikan di semester 1, terdapat program Pembinaan Rohani Mahasiswa Islam (Promis) yang dikelola Rohis. Di awal perkuliahan, seluruh mahasiswa semester 1 dikumpulkan di auditorium. Di situ diterangkan tentang Promis oleh dosen Agama Islam, yang wajib diikuti oleh semua mahasiswa yang mengambil matakuliah Agama Islam. Isi Promis adalah kegiatan mentoring oleh para tutor atau mentor (*murabbi* atau *murabbiya*), yang terdiri atas mahasiswa semester 5 ke atas. Untuk mentoring yang diadakan seminggu sekali selama 1,5-2 jam, mahasiswa dibagi ke dalam kelompok-kelompok, yang dipimpin satu mentor. Materi mentoring adalah pelajaran dasar agama seperti bersuci, shalat, menghafal ayat pendek, dan sejarah Nabi. Salah satu kisah Nabi yang dituturkan mentor adalah dakwah Nabi yang memperoleh tentangan dari pamannya sendiri. Menurut mentor, refleksi dari kisah ini adalah banyak halangan dalam dakwah, bahkan dari keluarga. Kalau di masa lalu, dengan banyak halangan dari kaum kafir, Nabi mampu berdakwah, semestinya sekarang, yang nyaris tanpa halangan, umat Islam lebih baik dan sistematis dalam berdakwah. Selanjutnya, peserta mentoring diajak oleh mentor tersebut untuk berkomitmen dalam dakwah.[60]

Mentoring ini sifatnya wajib. Jika ada mahasiswa Muslim yang tidak ikut, diancam gagal dalam matakuliah Agama Islam. Menjelang akhir masa perkuliahan, seluruh mahasiswa dikumpulkan lagi dan diberi arahan agar ikut mentoring lanjutan, meskipun tidak ada lagi matakuliah Agama Islam. Menurut AH, sekitar 70 persen mahasiswa memutuskan ikut. Mentoring lanjutan ini disebut *liqa'*, yang tetap dikoordinir oleh Rohis di tempat yang bebas, dengan materi yang lebih "tinggi", termasuk persoalan yang dihadapi dunia Islam seperti soal

60 AH, wawancara, November 2012.

Palestina-Israel.[61] Dalam mentoring lanjutan, mahasiswa tidak hanya bertemu dengan seniornya yang duduk di semester atas, tapi juga para alumni yang masih menjalin komunikasi dengan mahasiswa Rohis. Fahrul Ilmi adalah salah satu alumni yang sering datang. Dia merupakan ketua Forum Pemuda Remaja Jambi (FPRJ). Organisasi ini bekerja untuk jaringan lembaga dakwah kampus dan sekolah di Jambi. Dalam waktu-waktu tertentu, FPRJ mengadakan *liqa'* bersama dengan jaringan lembaga dakwah itu.

Aktor lain yang juga mengembangkan Tarbiyah di Jambi adalah orang yang sengaja dikirimkan untuk berdakwah di Jambi. Mereka sebelumnya tidak punya kaitan dengan daerah ini, misalnya kaitan keluarga, tidak juga untuk bekerja di sebuah lembaga tertentu. Mereka biasanya datang dari Jakarta dan Bogor, alumnus perguruan tinggi di sana. Beberapa anggota Tarbiyah memberitahu penulis, memang ada anjuran mengembangkan dakwah di daerah yang belum kuat. Boleh jadi, mereka ini adalah bagian dari pengembangan dakwah itu.

Kecuali menjaring pengikut di lembaga pendidikan umum, saat ini Tarbiyah di Jambi memiliki sekolah sendiri: Sekolah Islam Terpadu (SIT). Di tingkat nasional, SIT berada di bawah Jaringan Sekolah Islam Terpadu (JSIT). Ada lebih dari tujuh SIT di Jambi yang melayani pendidikan mulai dari taman kanak-kanak hingga pendidikan menengah pertama. Yang paling dikenal adalah adalah SDIT dan SMPIT Nurul Ilmi, yang berada tidak jauh dari pusat pemerintahan. Di pagi dan sore hari, jalan menuju sekolah itu macet oleh mobil-mobil pengantar dan penjemput. Ini menunjukkan bahwa sekolah ini disukai kalangan menengah ke atas.

Sekolah-sekolah yang tidak saja mengakomodasi sistem sekolah, tetapi memadukannya dengan pengajaran Islam *a la* pesantren atau madrasah,[62] ini disukai masyarakat Jambi

61 AH, wawancara, November 2012.

62 Tentang kombinasi pendidikan sekolah dan madrasah atau pesantren menjadi sekolah Islam terpadu, lihat Noorhaidi Hasan, "Islamizing Formal Education: Integrated Islamic School and a New Trend in Formal Education Institution in Indonesia", dalam *Working Paper no. 172* (S. Rajaratnam School of International Studies, 2009). Mengenai perbedaan antara sistem sekolah, madrasah, dan

karena karakter masyarakat Melayu yang agamis: mereka membutuhkan pendidikan umum tanpa mengabaikan pendidikan agama. Dalam waktu yang cukup lama, anak-anak Jambi, utamanya pelajar tingkat dasar, memperoleh dua pendidikan itu melalui dua sekolah: pagi hari di sekolah umum dan selepas tengah hari di madrasah yang disebut sekolah sore (ada juga yang menyebut sekolah arab). Tidak jarang anak-anak Jambi memperoleh dua ijazah formal ketika lulus pendidikan dasar. Pada awal penerapannya, baik sekolah umum maupun madrasah sama-sama memperoleh dana Bantuan Operasional Sekolah (BOS). Setelah dua-tiga tahun berjalan, diadakan evaluasi dengan hasil yang cukup mengejutkan: ternyata banyak anak di Jambi memperoleh BOS ganda, yakni BOS di sekolah dan BOS di madrasah. Padahal, BOS merupakan dana yang diberikan pemerintah untuk menjamin setiap anak memperoleh pendidikan, dan yang dijamin hanya satu sekolah, bukan untuk dua sekolah. Atas dasar itu, dikeluarkan kebijakan madrasah yang ingin memperoleh BOS harus masuk pagi hari. Sekolah sore kemudian juga tidak boleh memakai nama "madrasah", tapi harus diubah menjadi "diràsah ta'lìmiyah" (DT). Setelah kebijakan itu, banyak madrasah di Jambi tutup, dan DT pun tidak mampu merayu anak-anak untuk datang ke sana.

Dalam kondisi demikian, SIT kemudian menawarkan *full day school* yang mengajarkan sekaligus pendidikan umum dan agama. Banyak orang tua yang memilih sekolah ini ketimbang madrasah. Alasannya, dalam Ujian Nasional (UN), angka kelulusan siswa madrasah selalu di bawah siswa sekolah umum. SIT menjadi alternatif yang dipilih agar anak tetap dapat lulus UN sekaligus memperoleh pendidikan agama. Sering terdengar beberapa orang tua dengan bangga menceritakan, anak mereka yang bersekolah di SIT telah hafal surat-surat pendek dalam al-Quran dan dikirim ikut olimpiade mata pelajaran tertentu di Jakarta. Padahal, seringkali olimpiade itu dilaksanakan oleh Jaringan Sekolah Islam Terpadu (JSIT).

pesantren, lihat Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Sekolah, Madrasah: Pendidikan Islam dalam Kurun Moderen* (Jakarta: LP3ES, 1994).

Di SIT, jelas anak-anak memperoleh materi agama yang khas Tarbiyah. Misalnya, anak-anak diajarkan *ma'tsùràt* (kumpulan doa dan zikir harian) Hasan al-Banna dan berbicara dengan *ana-antum*. Bagi orang tua, ada juga yang dinamakan *liqa'*, yang dilaksanakan setiap Sabtu di sekolah, ketika para orang tua kelas menengah itu libur dari rutinitas kerja di kantor. Dengan cara ini, tidak hanya anak-anak SIT yang memperoleh pendidikan Tarbiyah, tetapi juga para orang tua.

Ketika Keislaman Dipertanyakan

Pertengahan 2011, HS punya hajat besar: anak perempuannya dilamar seorang lelaki. Tentu saja HS gembira luar biasa. Sejak duduk di bangku kuliah hingga bekerja sebagai guru di SDIT, tak pernah dia lihat anak perempuannya bepergian dengan lelaki. Temannya-temannya yang datang ke rumah semuanya perempuan. Biasanya mereka datang untuk diskusi soal agama. Kalau tidak di rumahnya, *liqa'* yang sekali seminggu itu digelar di rumah teman-teman anaknya secara bergiliran. Kecuali mengajar, anaknya hanya keluar rumah untuk keperluan *liqa'* yang sudah ditekuninya sejak kuliah di Unja. Jangankan pacar, dapat dikatakan, tak ada teman lelaki anaknya yang datang. Maka dia sangat gembira ketika anaknya tiba-tiba dilamar orang.

Sebulan sebelum tanggal pernikahan adalah hari-hari sibuk di rumah HS. Dia sudah menyiapkan undangan, membentuk panitia, memesan tenda dan *sound system*, termasuk menghubungi kerabatnya di Lembaga Adat Melayu untuk meminta mereka memberi *petatah-petitih* nasihat perkawinan, memimpin upacara adat, dan lain-lain. Kalau biasanya dalam upacara perkawinan di Jambi, HS yang sering menjadi juru adat, sebagai bagian dari aktivitasnya menjadi pengurus Lembaga Adat, kali ini dia meminta rekannya di Lembaga Adat. Oleh karena kesibukan itu, HS mulai sering minta izin tidak hadir di kantornya di Balaikota.

Tapi ketika segala persiapan sudah selesai, anak perempuannya tiba-tiba menolak semuanya. Anaknya mengatakan, tidak mau menikah dengan cara-cara adat. Kata

anaknya, adat Melayu sebagaimana dilaksanakan dalam acara pernikahan di Jambi tidak sesuai dengan syariat Islam. Tentu HS marah dengan penolakan itu. Tapi anaknya tetap bersikeras. Walhasil, ketimbang harus membatalkan semua undangan yang sudah menyebar, HS terpaksa mengalah dan mengikuti kehendak anaknya. Ketika pernikahan berlangsung, semua kerabat HS yang hadir pun terheran-heran karena di sana tidak ada upacara adat. Tempat tamu dipisah antara lelaki dan perempuan. Termasuk panitia juga bukan berasal dari penduduk setempat, melainkan teman-teman anaknya.

Setelah pernikahan, desas-desus terdengar di keluarga tersebut. Konon, anak HS menikah dijodohkan oleh *murabbiyyah*-nya. Anaknya mengisi formulir berisi biodata dirinya dan kriteria lelaki yang diinginkan. Kemudian *murabbiyah*-nya yang mencocokkan dengan formulir yang telah diisi oleh lelaki lewat *murabbi*-nya pula. Setelah cocok, mereka menikah juga dengan arahan dan pengawasan dari *murabbi-murabbiyah* keduanya. Panitia disiapkan oleh mereka, juga tatacara pernikahan dan musik hiburan. Tatacara pernikahan inilah yang mereka anggap sebagai yang islami, bukan tatacara adat yang selama ini dipegang masyarakat Melayu Jambi.[63]

Kisah yang nyaris sama juga dialami keluarga H. Suatu ketika, datang pemuda seorang diri ke rumah saudara H untuk meminang keponakannya. Dalam adat Melayu Jambi, seseorang yang melamar harus diantar seseorang yang dikenal oleh keluarga yang dilamar. Kalau pemuda pelamar berasal dari jauh, biasanya dia mencari orang tua angkat di kampung perempuan yang akan dilamar. Cara ini untuk menjamin agar orang yang dilamar tidak jatuh pada lelaki yang tidak baik dan tidak bertanggung jawab. Cara ini tidak dipakai oleh pemuda yang melamar keponakan H tersebut. Tentu saja, kedatangannya yang sendirian untuk melamar berbuah penolakan bahkan ketersinggungan dan kemarahan keluarga yang dilamar. Persoalan ini kemudian selesai setelah dimediasi oleh rekan sekerja H, yang kebetulan dikenal oleh pemuda pelamar. Pemuda itu akhirnya diterima

63 Cerita ini dirangkai dari hasil wawancara dengan J, keluarga dekat HS, pada Januari dan Mei 2013.

dan menikah dengan keponakan H. Namun, yang membuat H prihatin, sekarang keluarga keponakannya itu menjadi tertutup dengan keluarga besarnya. Jika pengurus Lembaga Adat itu datang ke rumahnya, dan kebetulan suaminya tidak di rumah, sang keponakan tidak mau membuka pintu dan hanya menerima H di teras. Padahal, dalam adat Melayu Jambi, keponakan adalah juga menjadi tanggung jawab sang paman.[64] Suaminya tersebut adalah salah seorang pemimpin Tarbiyah di Jambi.

Cerita-cerita tentang pertentangan adat dan Tarbiyah sekarang mulai sering terdengar di Jambi. Sebagaimana dua cerita di atas, Tarbiyah memandang bahwa adat Jambi yang mengklaim berdasarkan Islam seperti dalam ungkapan *adat bersendi syara',* ternyata tidak cukup islami. Kelompok ini kemudian menampilkan diri sebagai yang islami. Mereka menerapkan aturan ketat kepada anggotanya untuk memakai jilbab panjang, menghindari persentuhan dengan lawan jenis, berbicara menggunakan beberapa istilah dalam bahasa Arab, dan lain-lain. Dalam pergaulan muda-mudi, mereka mengharamkan pacaran sebagai sarana mengenal calon pasangan hidup. Sebagai gantinya, sebagaimana dalam kasus anak perempuan HS, mereka menerapkan *ta'aruf* melalui mentor atau *murabbi*. Dalam hal pernikahan, mereka mengkritik praktik adat bahwa seorang lelaki yang akan menikahi wanita harus menyiapkan *hantaran* berupa bahan makanan untuk pesta, isi kamar, dan sejumlah uang. Bagi Tarbiyah, semua itu tidak diwajibkan dalam Islam. Yang mesti dibawa lelaki hanyalah mahar.[65]

Selama ini, tentangan terhadap adat yang sering terdengar dari Tarbiyah adalah soal perkawinan. Tampaknya, hal ini karena praktik adat yang paling populer dan umum diketahui masyarakat luas adalah soal perkawinan. Hal lain yang juga menjadi wilayah adat, seperti penyelesaian sengketa dan warisan, selama ini belum memperoleh tanggapan. Namun demikian, terkait perkawinan itu saja, pertentangan ini telah cukup menghebohkan dan menjadi pembicaraan publik.

64 H, wawancara, April 2013.
65 M (anggota Tarbiyah), wawancara, Maret 2013.

Penutup

Di atas, penulis sudah memaparkan adat dan kemelayuan dalam dinamika masyarakat Jambi. Bagi masyarakat Melayu Jambi, adat mereka adalah Islam. Islam dan adat adalah dua hal yang tidak terpisah. Memang benar, dalam sejarahnya, semula masyarakat Melayu Jambi bukan penganut Islam. Namun, ketika Islam telah datang ke daerah ini, dia dianut secara kuat oleh orang Melayu Jambi. Hal-hal yang sebelumnya dipraktikkan dalam hidup mereka kemudian disaring melalui proses *teliti* untuk menghasilkan rumusan adat yang selaras atau sesuai dengan Islam. Kuatnya Islam dipegang oleh masyarakat Melayu Jambi membawa implikasi, antara lain, penolakan masyarakat Jambi terhadap hal-hal yang mereka anggap bukan Islam. Di atas, juga telah dipaparkan bagaimana masyarakat Jambi memotong sejarahnya dan mengambil kedatangan Islam sebagai tonggak bermula. Islamisasi di mana pun tidak pernah berjalan sangat mulus. Kalaupun bukan gelombang, riak-riak kecil mewarnai prosesnya. Dalam masyarakat Melayu Jambi, cerita tentang riak itu tidak pernah (di)muncul(kan) karena ia adalah bagian dari masa lalu yang bukan Islam, yang justru ingin mereka hilangkan. Padahal, seperti dalam kasus *krinok*, kentara sekali ada perbenturan antara nilai lama yang terkandung dalam tradisi *krinok* dan nilai Islam yang datang. Nilai lama kemudian sulit dan tidak dapat berkembang karena dianggap tidak sesuai dengan nilai baru. Bahkan, dalam kasus *incung*, aksara ini sekarang hilang dan tidak ada seorang Melayu pun yang dapat menulis-bacanya. "Totalitas" identitas Islam diterima masyarakat Melayu Jambi, sebagaimana dalam sejarah, membuatnya tidak ramah terhadap keragaman atau perbedaan. Setiap yang berbeda atau tidak sama dan tidak sesuai dengan Islam tidak diakui dan berusaha dihilangkan.

Selepas Reformasi bergulir, terjadi kebangkitan adat di banyak tempat di Indonesia. Jambi juga tidak lepas dari fenomena itu. Kesultanan Jambi yang sudah lama jatuh sekarang dihidupkan lagi, muncul organisasi-organisasi yang secara eksklusif menamakan diri Melayu, termasuk lembaga adat yang semula bernama Lembaga Adat Provinsi Jambi berubah menjadi

Lembaga Adat Melayu Jambi, perubahan desa menjadi *rio*, dan muncul peraturan daerah yang mengatur kebudayaan Melayu secara khusus. Jumardi Putra, staf ahli DPRD Provinsi Jambi, mengatakan bahwa terjadi "orientasi Melayu" dalam banyak peraturan daerah yang diterbitkan.[66] Padahal, sebagaimana telah dipaparkan, masyarakat Jambi sekarang tidak hanya terdiri atas etnis Melayu, tetapi multietnis. Kebangkitan adat ini tentu saja mengabaikan keragaman etnis yang ada di Jambi. Beberapa kabupaten yang didominasi oleh etnis lain, seperti Kerinci serta Tanjung Jabung Barat dan Timur, seolah keluar dari aturan yang ada.

David Henley dan Jamie Davidson menyebutkan bahwa kebangkitan gerakan masyarakat adat sering dimaksudkan sebagai "upaya mempertahankan keberagaman budaya".[67] Dalam konteks Indonesia, tentu saja ini karena selama lebih dari 30 tahun keragaman budaya tidak memperoleh tempat dan terjadi penyeragaman dalam pengelolaan negara. Kalau sebelumnya, desa di berbagai daerah di Indonesia disebut dengan banyak nama, yang struktur adat juga ada dalam penamaan itu, setelah UU No. 5 Tahun 1974 tentang Pokok-pokok Pemerintahan Daerah dan UU No. 5 Tahun 1979 tentang Pemerintahan Desa, kelembagaan tradisional yang berfungsi dalam pengurusan daerah itu menjadi rusak. Ketika keran desentralisasi dibuka pasca-Reformasi, yang beragam itu berusaha dimunculkan kembali. Sayangnya, terutama dalam konteks Jambi, apa yang disebut "upaya mempertahankan keberagaman budaya" itu juga jatuh pada penyeragaman dan mengabaikan pluralitas yang ada di tingkat lokal.

Setelah Reformasi, muncul kelompok-kelompok agama yang oleh beberapa sarjana dikatakan sebagai gerakan transnasional, seperti Tarbiyah. Di Jambi, perkembangan gerakan ini cukup masif, terutama di kampus umum seperti

66 Jumardi Putra, wawancara, Mei 2013.

67 David Henley dan Jamie Davidson, "Pendahuluan: Konservatisme Radikal—Aneka Wajah Politik Adat", dalam Jamie S. Davidson, David Henley, dan Sandra Moniaga (eds.), *Adat dalam Politik Indonesia*, terj. Emilius Oka Kleden dan Nina Dwisasanti (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia dan KITLV, 2010), hlm. 5 dan 7.

Unja. Di tingkat masyarakat, Tarbiyah berkembang juga disumbang oleh karakter masyarakat Melayu Jambi yang agamis, yang dalam beberapa tahun belakangan lembaga pendidikan keagamaannya banyak tutup karena kebijakan pemerintah. Tawaran lembaga pendidikan Tarbiyah kemudian banyak disambut oleh masyarakat yang butuh baik pendidikan umum maupun pendidikan agama. Kehadiran gerakan ini belakangan menimbulkan gesekan-gesekan dengan kalangan adat. Kalau masyarakat Melayu Jambi mengklaim adatnya adalah Islam, bagi kelompok ini, keislaman mereka dianggap tidak Islam yang sebenarnya. Karena Islam adat bukan yang semestinya, Tarbiyah menolak praktik-praktik adat yang ditampilkan masyarakat Melayu Jambi. Mereka lalu menampilkan Islam secara "berbeda": dengan jilbab panjang, berbicara dengan beberapa istilah dalam bahasa Arab, cenderung tertutup, dan hanya peduli dengan sesama mereka. Tampilan eksklusif Islam inilah yang mereka klaim sebagai Islam yang benar sebagaimana yang dipraktikkan Nabi di masa lalu.

Sampai di sini dapat dilihat bahwa, dalam konteks masyarakat Jambi, Melayu —dan dengan demikian Islam— telah ditafsirkan yang maknanya ditarik ke sana-kemari. Bagi kalangan adat, Melayu adalah Islam, tapi keislaman Melayu ini, bagi Tarbiyah, bukanlah Islam yang sesungguhnya. Mereka kemudian membuat representasi Islam yang benar itu. Problemnya adalah baik oleh kalangan adat maupun Tarbiyah, Islam yang ditampilkan adalah yang tak ramah terhadap perbedaan dan ekspresi kebudayaan lain. Demikian pula, kebangkitan adat atau Melayu juga cenderung mengabaikan keberagaman.

Daftar Pustaka

Adi Prasetijo, 2012. "Serah Naik Jajah Turun sebagai Dasar Hubungan Orang Rimba dengan Orang Melayu Jambi", dalam *Seloko: Jurnal Budaya*, 1, 1.

Ali Muzakir, 2012. "Sejarah dan Dinamika Islam di Jambi Berdasarkan Sumber-sumber Lokal", dalam *Seloko: Jurnal Budaya*, 1, 1.

Amilda, 2012. "Menjadi Melayu yang Islam: Politik Identitas Orang Rimba dalam Menghadapi Dominasi Negara dan Etnis Mayoritas", dalam *Seloko: Jurnal Budaya*, 1, 2.

Anthony Bubalo dan Greg Fealy, 2005. *Jejak Kafilah: Pengaruh Radikalisme Indonesia*. Australia: Lowy Institute for International Policy.

Anthony Reid, 1999. *Dari Ekspansi hingga Krisis: Jaringan Perdagangan Global Asia Tenggara 1450-1680*, terj. R.Z. Keirissa. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Armida, 2010. "Eksistensi Lembaga Adat: Studi Kasus Lembaga Adat Melayu Jambi Tanah Pilih Pasko Batuah Kota Jambi dan Tinjauan Kritis terhadap Perda No. 5 Tahun 2007", dalam *Kontekstualita: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, 25, 1.

Barbara Watson Andaya, 1995. "Upstreams and Downstreams in Early Modern Sumatra", dalam *The Historian*, 57, 3.

David Henley dan Jamie Davidson, 2010. "Pendahuluan: Konservatisme Radikal --Aneka Wajah Politik Adat", dalam Jamie S. Davidson, David Henley, dan Sandra Moniaga (eds.), *Adat dalam Politik Indonesia*, terj. Emilius Oka Kleden dan Nina Dwisasanti. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia dan KITLV.

Donatella Della Porta dan Mario Diani, 2006. *Social Movements: An Introduction.* Madison-Oxford-Victoria: Blackwell, edisi ke-2.

Elizabeth D. Inandiak, 2013. "Atisha: Voice of the Ashes", *International Conference and Exhibition: Atisa Dipankara Jnanasari and Cultural Renaissance* (prosiding). New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts, 2013.

Elsbeth Locher-Scholten, 2008. *Kesultanan Sumatra dan Negara Kolonial: Hubungan Jambi-Batavia (1830-1907) dan Bangkitnya Imperialisme Belanda*, terj. Noor Cholis. Jakarta: KITLV-Jakarta dan Banana.

Greg Fealy, Anthony Bubalo, dan Whit Mason, 2012. *PKS dan Kembarannya: Bergiat Jadi Demokrat di Indonesia, Mesir, dan Turki*. Jakarta: Komunitas Bambu, 2012.

Heinzpeter Znoj, 1998. "Sons versus Nephews: A Highland Jambi Alliance at War with the British East India Company, ca. 1800", *Indonesia*, 97.

Jacqueline Lineton, 1975. "Pasompe' Ugi': Bugis Migrants and Wanderers", dalam *Archipel*, 10.

Julie Chernov Hwang, 2009. *Peaceful Islamist Mobilization in the Muslim World: What Went Right*. New York: Palgrave Macmillan.

Karel A. Steenbrink, 1994. *Pesantren, Sekolah, Madrasah: Pendidikan Islam dalam Kurun Moderen,* Jakarta: LP3ES.

Leo Suryadinata, Evi Nurvidya Arifin, dan Aris Ananta, 2003. *Indonesia's Population: Ethnicity and Religion in a Changing Political Landscape*. Singapura: ISEAS.

Muntholib SM., dkk., 2009. "Penyerapan Nilai-nilai Budaya Lokal dalam Kehidupan Beragama di Jambi: Studi tentang Penyerapan Nilai Agama Islam dalam Kepemimpinan Masyarakat Jambi", dalam Afif HM. dan Saeful Bahri (eds), *Harmonisasi Agama dan Budaya di Indonesia 2*. Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta.

Najib Khalid al 'Amir, *Tarbiyah Rasulullah*, terj. Ibnu Muhammad dan Fakhruddin Nursyam. Jakarta: Gema Insani Pers.

Nasr Hamid Abu Zaid, 2002. *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Quran*, terj. Khoiron Nahdiyyin. Yogyakarta: LKiS.

Noorhaidi Hasan, 2009. "Islamizing Formal Education: Integrated Islamic School and a New Trend in Formal Education Institution in Indonesia", dalam *working paper no. 172,* S. Rajaratnam School of International Studies.

Nyak Ina Raseuki, dkk., 2011."Laporan Kegiatan Revitalisasi Krinok". Jambi: Dewan Kesenian Jambi.

Ratno Lukito, 2008. *Tradisi Hukum Indonesia*. Yogyakarta: Teras.

Sayuti, 2008. "Perjuangan Menegakkan Khilafah: Respon Masyarakat terhadap Hizbut Tahrir Cabang Jambi", dalam *Kontekstualita: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, 24, 2.

Slamet Muljana, 1981. *Kuntala, Sriwijaya, dan Suwarnabhumi*. Jakarta: Pustaka Jaya.

Suaidi Asyari, 2009. *Nalar Politik NU dan Muhammadiyah: Over Crossing Java Sentris*. Yogyakarta: LKiS.

Tim Penyusun, 2001. *Pokok-pokok Adat Pucuk Jambi Sembilan Lurah: Sastra Adat Jambi*. Jambi: Lembaga Adat Provinsi Jambi.

Uli Kozok, 2009. "Sejarah Ringkas Tulisan-tulisan Sumatra", dalam Henri Chambert-Loir (ed.), *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2009.

Uli Kozok, 2006. *Kitab Undang-undang Tanjung Tanah Naskah Melayu yang Tertua*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Voorhoeve, *Tambo Kerintji*, (naskah stensilan, tanpa tahun).

Widodo, 2012. "Menemukan Batang Terendam: Jambi Abad V-XIV", dalam *Seloko: Jurnal Budaya*, 1, 2.

"Tokoh Adat Tolak Sekda", *Jambi Independent*, 7 Maret 2012.

Adat dan Syara' dalam Perda-Perna Sumatera Barat: Kontestasi Kepentingan dan Perasaan Terancam

Andri Ashadi

Pendahuluan

Sintesis antara adat dan Islam dalam adagium *Adat Basandi Syara', Syara' Basandi Kitabullah* (ABS-SBK) menunjukkan pentingnya posisi adat dan agama Islam dalam membentuk kesadaran, perilaku, dan struktur sosial-politik masyarakat Minang. Adagium ini memberikan basis legitimasi bagi etnis Minang untuk mengklaim bahwa Minang adalah Islam. Identitas ini kemudian menjadi pendorong upaya-upaya implementasi nilai-nilai Islam dalam ruang sosial, politik, dan kultural.

Fenomena tersebut terlihat dalam sejumlah Perda (Peraturan Daerah) dan Perna (Peraturan Nagari) yang dihasilkan oleh banyak pemerintah kota dan kabupaten di Provinsi Sumatera Barat (Sumbar). Perda dan Perna ini secara umum mengatur sikap-sikap dan perilaku hidup seorang Muslim, seperti kewajiban membayar zakat, pemberantasan *pekat* (penyakit masyarakat), Pesantren Ramadhan, dan busana Muslim. Semua ini selalu dikaitkan dengan adagium ABS-SBK.[1]

Bagi para pendukungnya, Perda dan Perna tersebut dipandang memiliki landasan konstitusional, yakni penjelasan pasal 18 ayat II amandemen pertama hingga keempat UUD 1945, yang mengakomodir keunikan dan keragaman daerah-

1 Misalnya, Perda Kabupaten Pasaman (sebelum pemekaran) No. 22 Tahun 2003 tentang Berpakaian Muslim dan Muslimah bagi Siswa, Mahasiswa, dan Karyawan ditujukan salah satunya untuk melestarikan fungsi adat sesuai dengan pituah "*syara' mangato adat mamakai*" (agama memerintahkan, adat melaksanakan).

daerah.[2] Pengusulan RUU Nagari Istimewa pun menemukan pembenarannya melalui dalil konstitusi tersebut. Argumen pembenaran juga dianggap semakin kuat karena semuanya ditujukan untuk kepentingan masyarakat Minang dan umat Islam, yang secara statistik telah menjadi agama dan etnis mayoritas penduduk Sumbar.[3] Persoalannya adalah, secara geografis, wilayah Sumbar tak sepenuhnya dihuni oleh etnis Minang, terdapat juga etnis lain seperti Tionghoa, Jawa, Batak, Nias, dan Mentawai. Di daerah-daerah tertentu seperti Kepulauan Mentawai, suku bangsa Mentawai menjadi mayoritas, disusul etnis Jawa dan Minang (Bambang Rudito, 2013: 44).

Dari segi agama, berdasarkan survei Sosial Ekonomi Nasional (SUSENAS, 2008) dan Pendataan Program Perlindungan Sosial (PPLS, 2008), Kristen Protestan adalah agama mayoritas masyarakat Mentawai (54,70 %), disusul oleh Kristen Katolik 27,90 % dan Islam 17,40 %, dari total penduduk 69.011 orang.[4]

Di daerah-daerah yang melahirkan perda-perda yang merefleksikan spirit ABS-SBK seperti Kota Padang, Kabupaten Pasaman Barat, Kabupaten Dharmasraya, Kabupaten Sijunjung, dan Kabupaten Pesisir Selatan, juga tidak hanya dihuni etnis Minang dan penganut Islam, melainkan juga terdapat etnis lain seperti Jawa, Batak, Nias, dan Tionghoa, dengan agama yang beragam.[5] Dalam implementasinya di berbagai daerah, Perda dan

2 Dalam penjelasan pasal I8 ayat II amandemen pertama hingg keempat UUD 1945 dinyatakan "dalam teritori negara Indonesia terdapat lebih kurang 250 *zelfbesturende landschappen* dan *volksgetneenschappen*, seperti desa di Jawa dan Bali, nagari di Minangkabau, dusun dan marga di Palembang, dan sebagainya. Daerah-daerah itu mempunyai susunan asli, dan oleh karenanya dapat dianggap sebagai daerah yang istimewa. Negara Republik Indonesia menghormati kedudukan daerah-daerah istimewa tersebut dan segala peraturan negara yang mengenai daerah-daerah itu akan mengingati hak-hak asal usul daerah tersebut". Lihat Yunus, Yulizar (ed.) (2012), *Saga Majalah Analisa dan Pemikiran*, Alammedia Nusantara, Padang, hlm. 21. Bandingkan dengan *Undang Undang Dasar Negara Republik Indonesia* (2012), hlm. 36.

3 Lihat data statistik penduduk Sumatera Barat tahun 2010 oleh BPS Sumatera Barat, "Penduduk Provinsi Sumatera Barat Hasil Sensus Penduduk 1971-2010)", dalam http://sumbar.bps.go.id/1300/index.php?r=subyek/viewTabel&tab=18.

4 Miryul Miron, (ed.), *Direktori Minangkabau* (Padang: BP-PAAM Batasangkar & LKAAM Sumbar, 2012), hlm. 944.

5 Bandingkan dengan data-data statistik di atas.

Perna, terutama perda yang terkait dengan busana Muslim dan isu tanah ulayat, telah menimbulkan ganjalan tersendiri dalam relasi antaretnis, utamanya antarkomunitas agama di Sumbar.

Hasil penelitian Guntur Romli,[6] tentang implementasi Perda Busana Muslim di Kota Padang, menunjukkan bahwa, dari tahun 2005-2006, kurang lebih terdapat 22 siswi Kristen yang pindah sekolah atau kembali ke kampung halaman masing-masing, meskipun orang tua mereka tetap tinggal di Kota Padang. Bagi mereka yang tetap bertahan pada sekolah umum atau kejuruan terpaksa menyesuaikan diri dengan memakai busana Muslim. Mereka takut dikucilkan atau mengalami diskriminasi, meskipun hati dan iman mereka memberontak. Seiring dengan itu, menguatnya isu tanah ulayat juga berimplikasi pada semakin sulitnya komunitas agama lain mendirikan rumah ibadah di Kabupaten Padang Pariaman, Bukittinggi, Sawahlunto, dan Payakumbuh, meskipun dari segi prosedur administratif sudah terpenuhi. Untuk kasus Kabupaten Padang Pariaman, misalnya, dalam catatan LBH Padang, terdapat hampir 900 KK umat Katolik yang tersebar di seluruh Kabupaten Padang Pariaman, dan terdapat tidak kurang 1.500 orang siswa-siswi yang mengikuti pendidikan mulai dari SD sampai SMU Negeri. Ketika mereka berinisiatif membangun gedung serba guna di lingkungan gereja satu-satunya di Pasar Usang Pariaman, mereka memperoleh penolakan dari Anak Nagari Pasar Usang Kabupaten Padang Pariaman.[7]

Pertanyaannya, bagaimana Pemda, tokoh agama, dan tokoh adat memaknai perda dan perna dalam konteks "Kembali ke Nagari Kembali ke Surau"? Bagaimana ABS-SBK dalam perda-perda yang ditujukan untuk peningkatan harkat dan martabat etnis Minang dan umat Islam tersebut dapat berimplikasi pada sikap intoleransi terhadap etnis dan agama lain, padahal nilai-nilai kultural Minangkabau dan nilai-nilai Islam sesungguhnya toleran dan terbuka terhadap etnis dan agama lain?

6 Superkoran, "Mohammad Guntur Romli: Siswi-siswi Kristen pun Terpaksa Berjilbab: Kewajiban Busana Muslim", dalam http://superkoran.info/?p=3429, 21 November 2010

7 Rony Saputra, *Ketika kebebasan Beragama, Berkeyakinan, dan Berekspressi Diadili* (Padang: LBH Padang, 2013), hlm. 78.

ABS-SBK: dari Konflik ke Rekonsiliasi

Adat Basandi Syara', Syara' Basandi Kitabullah[8] adalah konstruksi sosial tipikal masyarakat Minangkabau, Sumatera Barat. Konstruksi ini selalu dijadikan pijakan untuk menunjukkan bahwa adat istiadat, tradisi, dan budaya yang berlaku bagi etnis Minang berlandaskan Syara' (agama Islam) dan Islam sebagai agama berpedoman pada kitabullah (Al-Qur'an dan Sunnah). Argumen ini biasanya diperkuat dengan adagium *syara' mangato adat mamakai* (agama-Islam memerintahkan, adat menerapkan) atau dalam ungkapan lain *adat bapaneh Syara' balinduang*, 'adat adalah tubuh, Syara' adalah jiwa'.[9]

Namun demikian, apakah ungkapan-ungkapan tersebut menggambarkan bahwa dalam sintesis tersebut tidak menyisakan kontradiksi, untuk tidak menyebut bahwa budaya Minang benar-benar Islami? Ini mengingat bahwa, pada satu sisi, mengutip Taufik Abdullah,[10] ranah Minang mengalami proses islamisasi yang sangat dalam. Namun, pada sisi lain, daerah ini juga terkenal kuat keterikatannya pada adat, yang umumnya, dianggap bertentangan dengan hukum Islam. Di sinilah keunikan budaya Minang. Budaya Minang dianggap sebagai sebuah "paradoks mencolok dalam sosiologi Islam." Hal ini menimbulkan pertanyaan, bagaimana antitesa antara adat dan Islam dapat menghasilkan sintesa yang kemudian menjadi

8 Sebelum fase dialektika yang terakhir ini disebutkan bahwa *adat basandi alua jo patuik* (adat berdasarkan aturan dan kepantasan yang mengacu pada keserasian dengan alam). Ini popular dengan jargon "*alam takambang jadi guru*" ketika nenek moyang etnis Minang belum menganut agama Islam. Fase selanjutnya sebelum ABS-SBK disebutkan bahwa *Adat basandi syara'-syara' basandi adat*. Artinya bahwa adat dan Syara' saling membutuhkan dan tidak dapat dipisahkan mengiringi masuknya Islam ke ranah Minang. Dalam fase ini disebutkan bahwa sudah terdapat surau di lingkungan kaum adat, di samping sudah terdapat juga Masjid Nagari dan Balai Adat. Hanya saja, surau kaum atau ninik mamak ini di samping terpisah dari surau ulama juga disinyalir masih mentolerir tradisi lama, adat jahiliah: menyabung ayam, berjudi, sampai pada praktik tahayul, khurafat, dan bid'ah. Lihat, Ramayulis, "Traktat Marapalam Adat basandi Syara' Syara' Basandi Kitabullah", dalam Kumpulan Makalah ACIS ke-10, Banjarmasin, 1-4 November 2010 hlm. 142

9 Hamdan Izmi, (ed.), *Pertalian Adat dan Syara*' (Jakarta: Ciputat Press, 2003), hlm. 80-81.

10 Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat : Pantulan Sejarah Indonesia* (Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1987), hlm. 104 dan 106.

dasar bagi "watak Minangkabau"?

Dari luar, sukar membayangkan bagaimana ajaran Islam tentang masalah sosial yang lebih bercorak patrilineal dapat hidup di kalangan masyarakat yang sudah turun-temurun mengikuti sistem matrilineal. Akan tetapi, saat ini, secara umum, orang Minang tidak terlalu menghiraukan kontradiksi tersebut, sebagaimana tercermin dalam filosofi ABS-SBK. Contoh kasus yang sering disebut untuk menggambarkan kontradiksi itu adalah pembagian harta pusaka yang tidak berdasarkan hukum *faraidh* (hukum pembagian harta warisan dalam Islam). Dalam konteks *faraidh*, di ranah Minang, harta pusaka terbagi dua: *pusako tinggi* dan *pusako randah*. Pusako tinggi adalah harta yang dipusakai secara turun-temurun, berbilang generasi sehingga tidak jelas lagi siapa pemilik awalnya. Oleh karena ketidakjelasan itu, harta pusaka tinggi tidak dibagi-bagi menurut hukum Islam dan diberlakukan ketentuan adat: diwariskan kepada anak kemenakan kaum atau suku dari garis ibu, tidak boleh diperjualbelikan, menjadi hak guna atau pakai, bukan hak milik. Hal ini terlepas dari kenyataan sekarang: sudah banyak yang dibagi-bagi dan diperjualbelikan. Sementara itu, *pusako randah* adalah harta hasil pencarian suami-istri, bukan dari tanah pusaka tinggi, dan pada pewarisannya diberlakukan hukum *faraidh*. Namun karena sistem matrilineal cukup berakar pada masyarakat Minang, tidak jarang berlaku juga hukum adat atau setidaknya berazas kekeluargaan.

Oleh sebab itu, pertalian antara adat dan Islam di Minangkabau lebih bersifat *simbiotik*. Seorang administrator Belanda menyimpulkan bahwa baik syariat Islam maupun adat istiadat lokal sama-sama berlaku dan saling bergantung.[11] Buya Hamka mengilustrasikan pertalian tersebut sebagai "campuran air dan minyak dalam susu", bukan kombinasi "air" dan "susu".[12] Artinya, masing-masing memiliki ruang tidak bersenyawa dan menyatu.

Di ranah Minang, ketegangan tidak hanya terjadi antara Islam dengan adat, tetapi juga dengan modernitas (kemajuan).

11 Jeffrey Hadler, *Sengketa Tiada Putus* (Jakarta: Freedom Institute, 2010), hlm. 47.
12 Hamka, *Islam dan Adat Minangkabau* (Jakarta: Firma Teka, 1985), hlm. 23-34.

Ketegangan kultural dan struktural segitiga antara keharusan akan keutuhan komunitas (adat), rasionalitas iman dan akidah (Islam), dan kemajuan (modernitas Barat) adalah irama pergolakan intelektual yang sampai saat ini sedang berlangsung. Ketegangan kultural dan struktural tersebut bukanlah sesuatu yang dipaksakan, melainkan dialektika dan akulturasi. Dalam prosesnya, bukan saja Minangkabau (adat), secara konseptual dan struktural, yang harus mengalami islamisasi dan modernisasi yang terus tanpa henti, Islam dan modernitas pun telah lebih dulu mengalami domestifikasi.[13]

Perang Paderi: Kaum Adat Versus Ulama

Meskipun kompromi adat dan syara' seakan sudah menjadi konsensus sebagaimana tercermin dalam adagium ABS-SBK, ketegangan antara keduanya sebenarnya memiliki sejarah panjang. Hal ini dapat dirujuk pada terma-terma seperti *kaum adat versus kaum ulama* dan *kaum paderi*. Marapalam, yang disebut-sebut sebagai tempat perjanjian yang melahirkan kesepakatan ABS-SBK, menjadi benteng pertahanan kaum Paderi di Tanah Datar.[14] Hal ini menguatkan dugaan bahwa ABS-SBK lahir dalam konteks Perang Paderi (1821-1837), terlepas dari apakah ABS-SBK muncul saat terjadinya perang atau di penghujung perang.

Perang ini adalah perang saudara yang disebut-sebut terjadi antara kaum ulama yang akrab dengan sebutan sebagai kaum Paderi[15] dengan kaum adat yang direpresentasikan oleh

13 Nurus Shalihin, dkk., (ed.), *Mozaik Islam Nusantara Seri Agama, Budaya dan Negara* (Padang: Imam Bonjol Press, 2012), hlm. 22.

14 Suryadi, "Posisi Geografis Benteng Marapalam: Catatan Singkat ke Arah Studi Geneologis ABS-SBK", *Padang Ekspres*, edisi Jumat, 28 Desember 2007.

15 Istilah Paderi tak lazim dalam kosa kata orang Minangkabau. Dalam literatur tradisional Minang hanya dikenal istilah *kaum putih* dan *kaum hitam*. Kaum putih sebutan untuk kaum agama, sementara kaum hitam dialamatkan untuk menyebut kaum adat. Satu versi menyebutkan bahwa istilah tersebut berasal dari bahasa Portugis yang berarti bapak yakni sebutan untuk para pemimpin gereja. Namun terdapat versi lain yang mengaitkannya dengan kata Pedir, yaitu nama sebuah pelabuhan (syahbandar) di pesisir Utara Aceh, tempat transitnya calon-calon jamaah haji Indonesia sebelum berangkat ke Makah. B.O.J. Schrieke menyebutkan bahwa istilah ini dilekatkan pada kaum ulama atau golongan agama pada awal-awal abad XIX. Lebih lanjut lihat, A.Samad, Irhash, dan Danil M.Chaniago, *Islam dan Praksis Kultural Masyarakat Minangkabau* (Jakarta: Tintamas, 2007), hlm. 69.

penghulu. Perang ini berlanjut menjadi aliansi kaum adat dengan penjajah Belanda melawan kaum Paderi dan pada akhirnya berbalik arah menjadi aliansi kaum adat dan kaum Paderi melawan Belanda. Tetapi benarkah perang ini disebabkan oleh pertikaian ideologis semata? Apakah sesungguhnya konflik ini didorong oleh penentangan terhadap kebiasaan-kebiasaan lama yang dianggap sebagai adat jahiliyah seperti menyabung ayam, kecanduan minum madat, dan mengunyah sirih dan tembakau marajalela? Bukankah, mengutip M.D. Mansur dkk. (1970: 117), pada dasarnya, kaum adat juga orang yang beragama (Islam) dan kaum Paderi adalah orang yang tetap hidup dalam lingkungan adat?

Dalam praktiknya, di lingkungan kaum adat sendiri terdapat juga surau adat atau surau suku yang dikelola oleh *malin* ("pemangku" adat) yang khusus mengelola kehidupan beragama anggota suku yang notabene berfungsi sebagai patronase perilaku-perilaku yang menyimpang dari syara'. Ini tidak hanya sekedar identitas Minang tempo dulu. Sekarang pun, di beberapa perkampungan tradisional Minang masih dijumpai surau kaum tersebut. Jika semata pertentangan ideologis (agama), mengapa pertentangan tersebut berubah menjadi gerakan radikal. Bahkan, menurut Mestika Zed, dianggap sebagai gerakan radikal pertama dan terbesar di Asia Tenggara? (Rony Saputra, 2013: 44).

Dalam konteks ini, teori identitas Gerry van Klinken (2007: 109) setidaknya dapat menjelaskan bahwa ada alasan lain yang mungkin lebih kuat dari sekedar faktor ideologis. Pendekatan ini mendasarkan pada interaksionisme-simbolik dan menekankan hubungan timbal-balik antara pribadi dan masyarakat. Identitas, dalam pandangannya, merupakan semacam solidaritas, ikatan antara individu, dan kelompok yang mungkin bersifat kognitif, moral, dan emosional atau sekaligus semuanya. Orang-orang yang membuat komitmen untuk bertindak, menurut Klinken, terutama adalah untuk meningkatkan harga diri mereka sendiri dalam jaringan hubungan-hubungan dalam kelompok mereka. Inilah persisnya yang dialami oleh kaum Paderi saat itu. Kehadiran mereka memang diakui dalam struktur sosial

masyarakat Minang saat itu. Apalagi setelah kembalinya *trio* haji dari Makkah: Haji Miskin, Haji Sumanik, dan Haji Piobang. Namun, fungsi mereka hanya terbatas pada bidang pendidikan pemuda di surau dan melontarkan ancaman-ancaman hukuman Tuhan pada khutbah-khutbah Jum'at (M.D. Mansoer dkk, 1970: 117). Sementara, pada sisi yang lain, mereka melihat bahwa dalam nagari dan dewan nagari, kaum penghulu atau adat lebih memonopoli kekuasaan, terutama dalam pengaturan harta pusaka. Selain itu, pada masa kolonial Belanda, penghulu memperoleh *privilege* sebagai pemungut *belasting* atau pajak bumi dan bangunan dari rakyat. Biasanya, masyarakat di nagari-nagari lebih patuh pada perintah penghulu daripada nasehat ulama (Ibid., hlm.118).

Hal ini semakin kentara ketika pola tindakan yang dilakukan cenderung disebut sebagai tindakan "*embedded*" atau tindakan berakar (Gerry van Klinken, 2007: 109). Perseteruan yang melibatkan identitas-identitas berakar di tempat-tempat di mana kebiasaan-kebiasan adat jahiliyah marak di tengah masyarakat. Oleh karena itu, sentra kontestasi lebih berpusat pada wilayah *darek* seperti Kabupaten Agam, Kabupaten Lima Puluh Kota, Tanah Datar, dan wilayah rantau Alahan Panjang (Solok) dan Pasaman.

Bagaimana dengan daerah rantau lainnya, seperti Pariaman? Sebagai daerah yang berada di pesisir pantai barat Sumatera, Pariaman termasuk jalur perdagangan penting saat itu, sehingga akses untuk memperoleh candu, madat, dan praktik-praktik lain yang tidak sejalan dengan syariat Islam sangat mungkin juga terjadi di sini. Anehnya, rantau Pariaman sebagai pusat Islam Tarikat Satariyyah yang menekankan individualitas keberagamaan, lebih akomodatif dengan praktik-praktik yang dianggap bertentangan dengan nilai-nilai Islam (Irhash A. Samad dalam Nurus Shalihin dkk (ed), 2012: 40), seakan luput dari *setting* sosial gerakan Paderi. Padahal, sesungguhnya, di sinilah peran kaum adat sangat mengakar dan kuat.

A.A. Navis (1986: 38) meyakini hal ini terjadi karena gerakan yang semula mengangkat isu pembaruan dan

pemurniaan agama dari kebiasaan jahiliyah ini tidak hanya ditujukan pada gugatan otoritas kekuasan kaum adat, tetapi juga berkembang menjadi pemenuhan ambisi ulama Paderi untuk menduduki posisi yang sudah diisi oleh ulama tradisional. Argumennya, setelah kaum Paderi dikalahkan Belanda, ajaran pembaruannya praktis tidak memberikan kesan apa-apa dalam peribadatan suku Minang selanjutnya. Hal ini paling tidak terlihat dari gelombang pembaruan Islam berikutnya, yang dipimpin oleh tokoh-tokoh seperti Syeikh Ahmad Khatib dan Haji Yahya yang tetap mengetengahkan isu yang sama.

Analisis lain menyebut terkait dengan politik adu domba Belanda untuk menguasai alam Minangkabau, khususnya di Agam, sebagai pusat tanaman kopi yang melahirkan kelas pedagang di pedalaman *darek* (Rony Saputra, 2013: 43; Irhash A. Samad dan Danil M. Chaniago, 2007: 61-63). Namun, bukankah kehadiran Belanda di wilayah *darek* (wilayah awal) Minangkabau justru diundang sendiri oleh aktor-aktor yang terlibat konflik, yaitu kaum adat? Persisnya, setelah terjadinya peristiwa "Koto Tangah", di sekitar *luhak* Tanah Datar. Peristiwa ini bermula dari perlawanan sengit yang ditunjukkan kaum adat, sebagai pusat kerajaan Pagaruyung, di mana peran penghulu begitu mengakar di tengah masyarakat. Atas inisiatif Tuanku Lintau, pemimpin sayap Paderi di Lintau, Tanah Datar, mengajak yang dipertuan Pagaruyung untuk berunding di Nagari Koto Tangah. Namun, saat perundingan berlangsung, pimpinan Paderi dari sayap lain, Tuanku Lelo panglima bawahan Tuanku Rao (1809), yang disebut-sebut berasal dari Tapanuli, melancarkan serangan dan membunuh semua utusan Pagaruyung. Kerajaan ini kemudian diduduki kaum Paderi, dan raja Sultan Muning Alamsyah menghindar ke Selatan, ke Sijunjung. Sementara, keponakannya, Sultan Alam Bagarsyah, mencari bantuan Inggris yang berkedudukan di Padang (M.M, Rajab, 1964:9; A.A.Navis, 1986:32-33).

Inggris menolak permohonan tersebut karena tidak mau mengambil risiko berperang dengan kaum Paderi. Saat itu, Inggris terikat kontak dagang dengan kaum Paderi sebagai pemasok senjata dari Penang dan Singapura (M.D. Mansur

dkk, 1970:130). Gagal dengan penjajah Inggris, "penghulu pelarian" yang berambisi merebut kembali kekuasaannya di nagari-nagari ini, melirik bantuan Belanda. Belanda bersedia membantu, tapi dengan syarat. Belanda baru akan memberikan bantuan jika seluruh Minangkabau diserahkan dan diperintah berdasarkan kaidah-kaidah hukum Barat. Belanda merasa "penghulu pelarian" adalah wakil yang ditunjuk oleh *kerapatan penghulu* di nagari-nagari dari seluruh Minangkabau, yang telah berjanji untuk memerangi Kaum Paderi. Sementara, di pihak penghulu, mereka sadar kalau perjanjian itu tidak memiliki nilai hukum adat apa pun karena hak penguasaan tanah berdasarkan hukum adat. Didorong oleh kepentingan masing-masing untuk berkuasa, baik Penghulu maupun Belanda berhasil saling membodohi (M.D. Mansur dkk, 1970: 131).

Perjanjian yang ditopang oleh dua kekuatan yang tidak seimbang itu lebih banyak menguntungkan pihak Belanda. Sehingga, dalam praktiknya, penghulu dan anak kemenakannya dipaksa melayani kepentingan tentara Belanda. Misalnya, menyiapkan logistik perang, seperti bahan makanan dan pakaian, serta membersihkan asrama tentara Belanda. Hal yang membuat perasaan keagamaan penghulu dan seluruh masyarakat Minang merasa amat terlukai adalah ketika tentara Belanda diasramakan di masjid-masjid, surau-surau, dan rumah-rumah penduduk yang penghuninya diusir. (M.D. Mansur dkk, 1970:137). Bahkan, tidak jarang dijadikan sebagai tempat perkosaan perempuan (Rusli Amran, 1981: 49).

Kondisi tersebut menimbulkan gejolak dan perasaan tidak puas pada seluruh lapisan masyarakat Minang. Hal inilah yang menjadi titik simpul saling mendekat dan berpadunya antara kaum ulama dan kaum adat. Mereka melupakan pertentangan dan perbedaan yang terjadi selama ini. Mereka bersatu untuk menghadapi Belanda sebagai musuh bersama. Kesadaran inilah yang memunculkan perjanjian yang disebut Sumpah Satie Bukit Marapalam (merujuk pada wilayah sekitar Tanjung Sungayang dan Lintau Batusangkar). Perjanjian ini diperkirakan terjadi sebelum tahun 1833 (Syafruddin Halimy Kamaluddin, 2005: 127). Syeikh Sulaiman al-Rasuli, lebih dikenal sebagai Inyiak

Canduang (Hamdan Izmy, 2003: 80-81), menyebutkan bahwa di antara butiran yang menjadi sari-pati perjanjian Bukti Marapam itu menyebutkan:

> "*Penghulu rajo dalam nagari, katonya badanga, pangaja baturuik, manjua mangantang tinggi*. '*Alim Ulama suluah bendang dalam nagari, ai nan janiah sayak nan landai, tapek* batanyo *dek penghulu*. Adaik *bapaneh Syara' balinduang, Syara' mangato adaik mamakai, "Adat Basandi Syara, Syara' Basandi Kitabullah* (ABS-SBK)."
>
> (Penghulu raja dalam nagari, katanya didengar, pengajarannya diikuti, menjual dengan ukuran tinggi. Alim ulama suluh-penerang dalam nagari, air yang jernih tempurung yang datar, tempat bertanya bagi penghulu. Adat berpanas Syara' berlindung, Syara' mengatakan adat memakai, Adat Bersendikan (beralaskan) Syara', Syara' Bersendikan Kitabullah (ABS-SBK)

Jika kesimpulan Inyiak Canduang tersebut dianggap sebagai representasi isi naskah perjanjian Marapalam yang belum ditemukan, maka terlihat jelas pengakuan pada otoritas ulama sebagai lapisan atas struktur sosial masyarakat Minang, di samping posisi kaum adat yang sudah mengakar sebelumnya.

ABS-SBK dalam Perda dan Perna: Islamisasi atau Kontestasi?

Menguatnya politik identitas sering dilihat sebagai implikasi dari desentralisasi yang menggeser lokus kekuasaan dari pemerintah pusat ke pemerintah daerah. Fenomena ini merupakan lanskap politik baru yang ditandai oleh kebangkitan kelompok-kelompok identitas terutama etnisitas dan keagamaan sebagai tanggapan terhadap represi yang memarjinalkan mereka di masa lalu. Dalam kerangka ini, identitas berubah menjadi politik identitas, ketika yang menjadi basis perjuangan adalah aspirasi kelompok.[16]

Untuk konteks Sumbar, politik identitas ditandai dengan lahirnya UU Otonomi Daerah No. 22 Tahun 1999 yang disusul dengan Perda Sumatera Barat No. 9 Tahun 2000 tentang Pemerintahan Nagari. Kedua kebijakan ini muncul seiring

16 Zainal Abidin Bagir, dkk., *Pluralisme Kewargaan Arah Baru Politik Keragaman di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2011), hlm. 18-20.

dengan menguatnya gagasan *"Babaliak Ka Nagari"* (kembali ke Nagari). Persoalannya adalah mengapa gagasan "*Kembali ke Nagari*" (dalam arti kembali ke tatanan struktur sosio-politik tempo dulu) kemudian dikaitkan dengan struktur sosio-kultural masyarakat Minang, ABS-SBK? Dengan pemaknaan seperti itu, gagasan "*Kembali ke Nagari*", tidak lain, sama artinya dengan gagasan "*Babaliak Ka Surau*" (kembali ke surau atau masjid). Hal ini tidak dapat dilepaskan pula dari persyaratan berdirinya sebuah nagari yang mengharuskan adanya surau. Sehingga, selain diperkuat oleh institusi adat dengan berdirinya balai adat, nagari juga diperkuat dengan berdirinya surau sebagai institusi keagamaan.[17] Dua-duanya menjadi pilar penyangga ABS-SBK.

Landasan sosio-kultural ini menjadi salah satu konsideran penting terhadap munculnya sejumlah perda-perda di hampir seluruh kabupaten dan kota di Sumbar. Merujuk pada penelusuran yang dilakukan Sudarto,[18] di bawah ini tabel daftar Perda/Perna bernuansa syariah di kabupaten dan kota di Sumbar dari tahun 2000-2007:

17 Sadri Chaniago, "Eksistensi Adat Basandi Syara', Syara' Basandi Kitabullah dalam Sistem Pemerintahan nagari", dalam Bakaruddin R. Ahmad, dkk. (ed), *dari Desa ke Nagari* (Padang: Laboratorium Ilmu Politik Jurusan Ilmu Politik Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Unand, 2012), hlm. 70-71.

18 Sudarto, "Otonomi Daerah dan Bangkitnya Sentimen Keagamaan di Sumatera Barat," dalam Tim Editor the Interseksi Foundation, *Menganyam Beda Memelihara Bangsa Bunga Rampai Isu Keberagaman pada Media Cetak Lokal* (Jakarta: ANBTI, 2010), hlm. 79-80.

Tabel
Daftar Perda/Perna Bernuansa Syariah di Kabupaten dan Kota di Sumbar

No	Daerah	Nomor Perda	Tema
01	a. Kab. Solok b. Kab. Pasaman c. Kab. Lima Puluh Kota d. Kab.Sawahlunto Sijunjung e. Kab. Agam f. Kab. Pesisir Selatan g. Kota Padang h. Kab. Tanah Datar i. Kota Padang Panjang	a. Perda No 06/2002 b. Perda No. 22/2003 c. Perda No d. 5./2003 e. Perda No. 02/2003 f. Perda No. 06/2005 g. Perda No. 04/2005 h. Instruksi Walikota Padang No.451.422/ Binsos III/2005 i. Instruksi Bupati No. 430/228/ Kesra-2004 j. Kep. Walikota No. 800/2993/BKD-PP/2003	Berbusana Muslim-Muslimah bagi siswa-siswi dan PNS
02	a. Kab. Solok b. Kab. Lima Puluh Kota c. Kab. Sawahlunto Sijunjung d. Kota Padang e. Kab. Pasaman f. Kab. Pesisir Selatan g. Kab. Agam h. Pemprov. Sumbar	a. Perda No. 10/2001 b. Perda No. 06/2003 c. Perda No. 01/2003 d. Perda No. 06/2003 e. Perda No. 21/2003 f. Perda No. 08/2004 g. Perda No. 05/2005 h. Perda No.02/2007	Perda wajib pandai baca-tulis al-Quran
03	a. Kota Bukittinggi b. Kota Bukittinggi c. Kab. Padang Pariaman d. Kab. Solok e. Kab. Pesisir Selatan f. Kab. Tanah Datar	a. Perda No. 09/2000 b. Perda No. 20/2003 c. Perda No. 02/2004 d. Perda No. 06/2005 e. Perda No. 04/2006 f. Keputusan Bupati No. 460/311/ Kesra-2002	Pencegahan dan penanggulangan penyakit masyarakat (Pekat) dan pornografi

04	a. Kab. Solok b. Kab. Pesisir Selatan c. Kab. Lima Puluh Kota d. Kota Bukittinggi	a. Perda No. 13/2003 b. Perda No.31/2003 c. Keputusan Bupati No. 26/2003 d. Keputusan wako No. 29/2004	Zakat dan pengelolaannya

Perda-perda, instruksi, atau surat para kepala daerah tersebut, pada umumnya, mewajibkan pelajar, mahasiswa, PNS, TNI, POLRI, calon pengantin untuk berbusana Muslim/Muslimah serta pandai baca-tulis huruf al-Quran. Bahkan, melalui Surat Keputusan Walikota Padang Panjang No. 800/244/BKD-PP/2003, format pakaian ini juga diatur secara detil. Kekhawatiran akan tingginya degradasi moral umat turut memperkuat dukungan terhadap regulasi-regulasi ini.[19] Kewajiban menutup aurat merupakan salah satu cara menanggulanginya, di samping untuk mewujudkan suasana kehidupan masyarakat yang mencerminkan kepribadian islami berdasarkan falsafah ABS-SBK.

Jika melihat isinya, perda-perda ini dapat disebut sebagai perda syariah karena ditujukan terhadap Muslim dan Muslimah. Perda-perda inilah yang oleh banyak kalangan dianggap sebagai gerakan islamisasi. Terlepas dari muatan islamisasi dalam tren kemunculan regulasi-regulasi ini, menariknya, Pemda-Pemda tampak "berlari" terlalu jauh menarik gerbong yang seharusnya dimotori oleh kaum Ulama. Fokus pada persoalan identitas dan moralitas tampak menggeser peran Pemda dari fungsi utamanya sebagai penjamin kesejahteraan rakyat. Tren ini dapat terus berlangsung karena kalangan intelektual pada umumnya tidak bersikap kritis. Kenapa ini terjadi?

Teori *contentious politics*, yang ditawarkan Charles Tilly

19 Asumsi degradasi ini dibangun dengan makin tingginya kemaksiatan lewat maraknya pacaran bebas muda-mudi, prostitusi, VCD porno, judi togel, dan sejenisnya. Kebanyakan data kemaksiatan ini diperoleh para kepala daerah itu dengan keaktifan Polisi Pamong Praja (Pol PP), yang pada waktu-waktu tertentu mengadakan razia di tempat-tempat yang dianggap menjadi tempat kemaksiatan tersebut.

dan Sydney Tarrow, dapat dipakai untuk mengurai pertanyaan di atas. *Contetious politics* adalah upaya untuk memberi makna dan perspektif dalam melihat realitas untuk mendukung agenda politik tertentu.[20] Lemahnya sikap kritis akademisi tidak dapat dilepaskan dari kemampuan birokrasi (terutama Pemda) dalam memberikan arti pada kejadian-kejadian kontemporer dengan jalan membangun seperangkat kepercayaan-kepercayaan umum inti. Kepercayaan-kepercayaan ini adalah produk sejarah yang diberi muatan politis yang tak disadari banyak orang. Para birokrat ini berhasil membingkai masalah kontemporer sedemikian rupa, sehingga masalah tersebut bergaung bagi pendengarnya. Mereka harus melukiskan situasinya sebagai sebuah masalah, menyodorkan sebuah solusi dan seruan untuk melakukan aksi.

Hal ini terlihat, misalnya, kenyataannya, perda-perda di sejumlah kabupaten dan kota di Sumbar, pada umumnya, dimulai dengan narasi tentang maraknya kemaksiatan dalam masyarakat, seperti togel, narkoba, dan sebagainya.[21] Kondisi ini dianggap paradoks dalam masyarakat yang mengikatkan dirinya pada falsafah ABS-SBK. Hal ini diperkuat oleh basis legitimasi keagamaan yang merujuk pada teks-teks dari al-Quran. Nalar ini tampak telah menyentuh apa yang dikatakan Gerry di atas sebagai seperangkat kepercayaan-kepercayaan umum inti masyarakat (ABS-SBK), sehingga menumpulkan berbagai perspektif lain untuk mengkritisi kebijakan tersebut termasuk berbagai kepentingan yang mengiringinya.

Hal ini tampak dari kecenderungan tiap Pemda dalam satu dasawarsa terakhir yang berusaha membangun citra sebagai basis penerapan ABS-SBK dan Walikota Padang, Fauzi Bahar, adalah salah satu kepala daerah yang antusias. Antusiasme ini cukup beralasan mengingat Padang bukan hanya ibukota provinsi, namun juga sebagai pintu masuk dan gambaran umum tentang masyarakat Sumbar. Regulasi-regulasi yang dikeluarkan di Padang dapat menjadi contoh bagi regulasi serupa di wilayah

20 Tilly Charles and Sidney Tarrow, *Contentious Politics* (Boulder Colorado: Paradigm Publishers, 2007).

21 *Pengantar Instruksi Walikota Padang* Nomor 451.465/Binsos-III/2005.

lain. Berbagai penyakit masyarakat seperti perjudian *togel* (toto gelap) dan minumam keras segera memperoleh perhatian, termasuk wacana busana Muslim, pemberantasan buta huruf al-Quran, dan penyiaran agama (Andoni Yudhi, 2009: 9). Oleh karena itu, Pemkot Padang mengeluarkan instruksi Walikota Padang No. 451.422/Binsos-iii/2005 tentang pelaksanaan wirid remaja, didikan subuh, dan anti togel/narkoba, serta berpakaian Muslim dan Muslimah bagi murid/siswa SD/MI/SLTP/MTS dan SLTA/SMK/MA di kota Padang.[22]

Lantas, bagaimana dengan kalangan ulama? Belakangan para ulama terlihat berjarak terhadap isu-isu islamisasi kebijakan Pemda tersebut. Hal ini tidak lepas dari menguatnya keresahan publik terhadap banyaknya kasus korupsi yang dilakukan oleh pejabat pemerintahan dan anggota DPRD termasuk yang melibatkan seorang ulama kondang (Andoni Yudhi, 2009: 10). Dalam konteks ini, seperti mengulang sejarah Perang Paderi, terlihat para ulama tidak satu wajah. Kelompok-kelompok yang militan, seperti KPSI (Komite Penegak Syari'at Islam) Sumbar, HTI (Hizbut Tahrir Indonesia), dan Pagar Nagari, *concern* pada aksi-aksi radikal, seperti *sweeping* rumah-rumah makan di bulan puasa dan pemboikotan acara-acara yang dianggap berlawanan dengan substansi ABS-SBK. Sementara itu, ulama yang memiliki kedekatan dengan pemda-pemda, seperti MUI, yang biasanya bergerak dalam himbauan-himbauan moral, menemukan peran baru lewat lembaga BAZ (Badan Amil Zakat) atau BAZIS (Badan Amil Zakat Infak dan Sedekah) tingkat provinsi, kota, dan kabupaten.[23]

Sementara, kaum adat lebih membidik segmen upaya-upaya revitalisasi tradisi Minangkabau pada berbagai satuan pendidikan mulai dari SD sampai SMA. Hal ini dilakukan dalam bentuk pengadaan buku-buku muatan lokal BAM (Budaya Alam Minangkabau). Hanya saja, buku-buku tersebut berisi seluk-beluk adat dan tradisi Minangkabau semata minus nilai-nilai keislaman. Kaum adat, bahkan, kemudian merangsek

22 Efrinaldi, *Perda Syari'ah dalam Perspektif Politik Islam dan religiusitas Umat Islam di Indonesia*, 2013, hlm. 16. Makalah tidak diterbitkan.

23 Ini sebagai konsekuensi dari munculnya perda-perda zakat.

lebih jauh ke dalam struktur sosial politik masyarakat Minang dengan membuat percontohan Nagari Adat di Kabupaten Lima Puluh Kota persis di Nagari Situjuah Batua. Namun berbeda dari pengadaan buku-buku BAM, pembentukan nagari adat ini memadukan antara tradisi lama (adat) dengan nilai-nilai ABS-SBK. Beberapa ketentuan yang harus dipatuhi anak nagari Situjuah Batua adalah wajib menutup aurat di tempat-tempat umum, wajib menunaikan salat, wajib baca al-Quran setiap malam, pada hari Kamis sore hingga Jum'at malam dilarang bermain *koa*, *remi*, *domino*, dan setiap ada wirid pengajian di masjid, warung-warung mesti ditutup. Ini karena terhitung sejak hari Kamis pukul 18.00 WIB sampai hari Jumat waktu 18.00 WIB adalah hari suci *Absyar* (Adat Basandi Syara', Syara' Basandi Kitabullah), di mana larangan tersebut diberlakukan. Bagi yang melanggar akan dikenai sanksi denda atau dibuang sepanjang adat. Juga ada Dubalang dan Paga Nagari yang mengawasi (Andoni Yudhi, 2009: 11). Dalam perkembangannya, kaum adat yang tergabung dalam LKAAM (Lembaga Kerapatan Adat Alam Minangkabau) mengusulkan RUU Nagari Istimewa sebagai jawaban terhadap RUU Desa yang kontroversial itu.[24]

ABS-SBK dan Perasaan Terancam

Apakah perda-perda di atas bersifat diskriminatif? Pertanyaan ini tidak mudah dijawab, tergantung perspektif dan paradigma yang digunakan. Jika menggunakan perspektif multikulturalisme, tentu perda-perda di atas adalah bagian dari keragaman yang harus diakui (rekognisi) dan memiliki pijakan konstitusional (pasal 18 B UUD 1945 dan pasal 28 I). Pandangan demikian dapat dibenarkan jika menilik fakta bahwa Perda berbusana Muslim dan Muslimah hanya diwajibkan bagi pelajar Islam, sementara bagi yang lain lebih bersifat anjuran dalam bentuk *baju adat* (baju kurung tanpa jilbab). Selain itu, Perda-perda tersebut juga didasari oleh kekhawatiran tingginya degradasi moral umat. Berbusana Muslim dan Muslimah dianggap dapat mewujudkan suasana kehidupan masyarakat yang mencerminkan kepribadian islami berdasarkan falsafah

24 Yulizar Yunus, (ed.), *Saga Majalah Analisa dan Pemikiran* (Padang: Alammedia Nusantara Saga, Majalah Analisis dan Pemikiran, 2012), hlm. 19-20.

ABS-SBK.

Meski demikian, dalam praktiknya, penerapan Perda-Perna tersebut telah menciptakan keresahan dan kekhawatiran lain bagi siswa dan pelajar non-Muslim yang terpaksa harus memakai busana Muslim agar tidak terasing dari lingkungannya.[25] Selain itu, yang patut menjadi perhatian adalah penerapan Perda-Perna di atas disertai oleh apa yang disebut Dwipayana sebagai politik teritorialisasi. Praktik ini merujuk pada strategi menjadikan isu identitas keagamaan untuk memengaruhi dan mengontrol suatu wilayah, dan selanjutnya memberi tanda atau karakter terhadap satu wilayah sebagai wilayah kekuasaannya (AAGN Ari Dwipayana (ed.), 2012: 17). Bagi masyarakat Minang, gagasan kembali ke Nagari dan kembali ke Surau bukanlah dimaknai sebagai proses pemberian tanda atau *ethnosizing* baru pada tanah (wilayah) Sumbar, tapi lebih dimaksudkan sebagai tindakan "*mambangkik batang tarandam*" (mengembalikan kejayaan masa lalu), karena, jauh sebelumnya, karakter tersebut sudah melekat pada daerah ini. Tanah tidak hanya dipahami sebagai sumber ekonomi, tapi juga pusaran kultural etnisitas Minang.

Dalam pepatah adat disebutkan "*bakorong bakampuang, barumah batanggo, basawah baladang, babalai bamusajik, balabuah batapian, bamedan bagalanggang dan bapandan bapakuburan.*" Artinya, orang Minang akan malu kalau tidak dapat menjelaskan asal-usul tempat kelahirannya ("basawah baladang, balabuah batapian"), dan akan malu besar kalau dianggap sebagai orang yang tidak beradat apalagi dibuang sepanjang adat ketika yang bersangkutan keluar dari norma-norma ABS-SBK.[26]

Dalam perspektif adat, tak sejengkal pun tanah yang tak bertuan di ranah Minang. Tanah biasa dikelompokkan ke dalam tujuh status. *Pertama*, ulayat (teritori) nagari: milik bersama masyarakat nagari. *Kedua*, ulayat Rajo: ulayat bersama

25 Superkoran, "Mohammad Guntur Romli: Siswi-siswi Kristen pun Terpaksa Berjilbab: Kewajiban Busana Muslim", dalam http://superkoran.info/?p=3429, edisi 21 November 2010.

26 Dalam beberapa kasus, apa yang disebut sebagai dibuang sepanjang adat tampak lebih diberlakukan ketika seorang Minang keluar dari agama Islam. Lebih jauh lihat, Aftonul Afif, "Identitas Sosial Orang Minang yang Keluar dari Islam", dalam http://jurnal.psikologi.ugm.ac.id.

dua atau tiga nagari di perbatasan. *Ketiga*, ulayat Suku: milik bersama anggota suku keluarga inti/dekat yang diwarisi menurut matrilineal hukum adat Minangkabau. *Keempat*, ulayat Kaum: sama seperti ulayat suku yang dimiliki bersama anggota kaum dalam skala yang lebih besar yang diwarisi menurut adat matrilineal. *Kelima*, milik Pribadi: milik seseorang tanpa syarikat yang diwarisi menurut hukum faraidh. *Keenam*, milik Faraidh: warisan menurut hukum faraidh yang berasal dari milik pribadi yang belum dibagi. *Ketujuh*, milik Wakaf: tanah yang diwakafkan untuk kepentingan agama Islam (Miryul MT Miron, 2012: 456-457).

Pasca Perang Paderi, kategori kepemilikan tanah di atas dikerucutkan menjadi setidaknya ada ulayat nagari/rajo, ulayat kaum/suku, milik pribadi, dan tanah wakaf. Ulayat Nagari dan Ulayat Kaum, pada dasarnya, tidak boleh diperjualbelikan karena di samping didapati secara turun temurun yang tidak jelas asal usulnya, juga milik bersama anggota suku dalam Nagari. Sementara, Nagari sendiri dipahami sebagai akar dan dinamika teritori terakhir struktur sosial masyarakat Minang.[27] Yang terbuka untuk diperjualbelikan adalah tanah milik pribadi hasil pencaharian.

Dalam perkembangannya, di zaman Orde Baru, tanah ulayat (kaum) menjadi sasaran program sertifikasi. Program ini mewajibkan tanah-tanah ulayat yang dulunya luas dan dikelola bersama-sama dengan sistem pembagian penggarapan, disertifikasikan. Meskipun tidak seluruhnya mengalami sertifikasi, namun tanah ulayat, sebagai identitas wilayah budaya satu kaum, mulai menimbulkan pergeseran filosofi: dari makna

27 Mula-mula, struktur inti etnis Minang disebutkan dengan *paruik* (ikatan suatu keluarga yang menetap pada satu tempat). Perkembangan dalam lingkup satu paruik membelah menjadi *jurai*. Dari jurai yang berdiri sendiri memunculkan *suku*. Suku adalah kesatuan-kesatuan matrilineal baru yang berasal dari paruik. Namun suku tidak merupakan satu persekutuan hukum karena itu suku dapat berpencar di berbagai wilayah yang mengikat mereka adalah tali darah dari garis ibu (badunsanak). *Kampung* adalah lanjutan dari tiga struktur sebelumnya. Mereka mendirikan rumah berdekatan; se-paruik, se-jurai, dan se-suku selanjutnya. Inilah yang disebut dengan kampung. Dari Parui, Jurai, Suku, dan kaum, muncullah *nagari* (*Saga Majalah Analisis dan Pemikiran,* 2012:21)

kolektif ke individu, yakni atas nama yang mengurus sertifikat.[28] Selain itu, seperti yang dicatat oleh Buya Mas'ud Abidin, tanah Ulayat Nagari, termasuk Ulayat Kaum, juga menjadi tanah terbuka bagi para pendatang, terutama para transmigran di beberapa tempat, seperti di Pasaman, Sawahlunto, Sijunjung, Dharmasraya, dan Pesisir Selatan (penyerahan tanpa syarat), dengan ketentuan, "orang-orang transmigran itu adalah sama-sama warga negara yang, pada azasnya, mempunyai hak dan kewajiban yang sama dengan penduduk asli terhadap pemerintah dan adat istiadat setempat."[29]

Namun persoalan muncul beriringan dengan masuknya para pendatang, dengan segala keunikannya, terutama dari segi agama yang sebagian besar berbeda agama dengan etnis Minang pribumi, yaitu Islam. Dalam persepsi masyarakat Minang, jamak dipahami tak ada "sandi" lain dari adat selain Syara' (Islam) pasca Perang Paderi hingga sekarang. Islam kemudian dianggap menjadi penanda paling absah dari etnisitas dan budaya Minang[30]. Dari sinilah munculnya akar kesalahpahaman,

28 Lihat lebih jauh Muhamad Djuir, et.at., "Dari Nagari ke Desa: Tinjauan Historis Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 5 Tahun 1979 di Sumatera Barat", *Laporan Penelitian* (Padang: LP Unand, 1997).

29 Mas'ud Abidin, "Hubungan Islam dan Kristen di Sumatera Barat: Upaya Kristenisasi di Ranah Minang Ibarat Duri dalam Daging", 2007. Makalah tidak diterbitkan.

30 Sayuti Datuak Pangulu, ketua LKAAM, mengutip Buya Hamka, mengidentifikasi bahwa yang disebut orang Minang adalah yang nenek-moyangnya berasal dari puncak merapi, berkiblat ke Ka'batullah, dan menganut adat Minangkabau (Harian *Mimbar Minang*, 22 Juni 1999). Persyaratan ini menjadi acuan yang menyulut kemarahan sebagian elemen masyarakat Minang ketika KAN Nan Salapan Kota Padang memberikan gelar *sangsako adat, Sutan rangkayo Nan mudo* kepada salah satu tokoh masyarakat Tionghoa dan Tuako Himpunan Tjinta Teman (HTT) Padang, Feryanto Gani. Alasan ketua KAN nagari Nan Salapan, Syahrul, karena yang bersangkutan dinilai telah banyak berbuat kemajuan untuk Nagari Delapan Suku dan Kota Padang. "Aktifis Buddha Su Zhi ini termasuk warga asli Padang dan telah memberikan contoh yang baik dalam pembauran antara masyarakat Tionghoa, Kaliang, dan etnis Minang di Kota Padang, Lagi pula, menurutnya, ini bukan gelar adat nan sabana adat dan lebih merupakan penghargaan atas jasanya. Sebelumnya KAN Delapan Suku juga telah memberikan juga gelar adat pada tokoh Tionghoa bernama Wi Hook Cheng (Setia Budi).

Gelar yang diberikan adalah Datuak Rajo Putiah, Harian Haluan.com, "Feryanto Gani Bergelar Rangkayo Nan Mundo", Kamis, 23 Juni 2011, www.*harianhaluan*.com/index.php?option=com_content&view=article&id=6064:feryanto-gani-bergelar-rangkayo-nan-mudo&catid=21:khas&Itemid=91. Pucuk tertinggi

relasi "dingin," bahkan kecurigaan antara etnis Minang Muslim dengan pendatang, yang dalam komposisi terakhir kebanyakan menganut agama Kristen. Genderang saling curiga mulai ditabuh. Program transmigrasi sebagai proses persebaran penduduk, seiring dengan kebijakan pemerintah Orde Baru yang represif, disinyalir ditunganggi oleh kegiatan misionaris (Mas'ud Abidin, 2007: 2), atau yang jamak dipahami kalangan agamawan Minang sebagai "kristenisasi".[31]

Kesalahpaman yang kemudian memperkuat kecurigaan tersebut belakangan semakin meningkat seiring dengan mencuatnya kasus *wawah*,[32] terungkapnya beberapa dokumen yang mengindikasikan semakin banyaknya etnis Minang

pimpinan LKAAM membatalkan gelar tersebut dengan alasan di atas. Termasuk juga kemarahan beberapa elemen masyarakat Minang terhadap beredar sinetron "cinta tapi beda". Sinetron tersebut oleh beberapa kalangan dianggap telah melecehkan etnik Minangkabau karena disamping mengambil setting tertentu di perkampungan Minang, juga memerankan adegan percintaan beda agama, yang dianggap bertabrakan dengan filosofi ABS-SBK (Lihat, Rony Saputra, 2013: 55)

31 Istilah "kristenisasi" dipahami masyarakat Minang sebagai upaya pemurtadan (pemindahan) kaum Muslim dari agamanya. Salah satu buku yang provokatif tentang masalah ini adalah "Ranah Minang dalam Cengkraman Kristenisasi".

32 Kasus yang memperoleh liputan luas dari media nasional (Republika) dan terutama media lokal dalam rentang tahun 1999 ini lazim dipahami tokoh-tokoh agama, ormas-ormas Islam Sumbar, sebagai gerakan pemurtadan. Bagi Buya Mas'ud Abidin, kasus ini berkedok pelecehan susila yang berujung dengan pemaksaan pindah agama. Perkara ini diperiksa oleh Kejaksaan Negeri Padang dari Maret hingga Agustus 1999. (Baca, Mas'ud Abidin, "*Hubungan Islam dan Kristen di Sumatera Barat: Upaya Kristenisasi di Ranah Minang Ibarat Duri dalam Daging*", 2007, hlm. 17. Makalah tidak diterbitkan. Pandangan ini dibantah oleh pendeta Willy yang banyak disebut-sebut terkait kasus Wawah. Menurut Pendeta Willy, Devi begitu nama yang ia kenal, sudah memeluk Kristen itu meminta perlindungan pada gereja GPIB Padang. Ia takut akan dipasung oleh keluarga karena ketahuan sudah pindah agama seperti yang dialami oleh pamannya di Tapanuli. Pihak gereja meminta bantuannya bagaimana cara menyelamatkan Wawah alias Devi ini. Singkat cerita sampai kemudian yang bersangkutan dicarikan bapak angkat, Salmon Ongirwalu anggota jemaat GPIB yang mengurus keperluan hidupnya, termasuk biaya pendidikannya yang dibantu oleh Pendeta Willy. Pendeta Wlly yang tidak lain adalah Abdul Wadud Karim Amrullah adiknya Hamka ini membantah kalau Devi telah diperkosa dan dimurtadkan. Lengkapnya baca Amrullah , Abdul Wadud Karim (2011), *Dari Subuh hingga Malam: Perjalanan Seorang Putra Minang Mencari Jalan Kebenaran*, PT BPK Gunung Mulia, Jakarta, hlm. 193-226.

pindah agama,[33] dan beredarnya Injil berbahasa Minang[34] yang mengundang keprihatinan banyak kalangan di Ranah Minang. Permasalahan tersebut juga berkelindan dengan kasus-kasus tanah ulayat yang meningkat tajam dalam kurun 10 tahun terakhir yang melibatkan penduduk di nagari-nagari, para investor, dan pemda.[35] Akumulasi persoalan di atas ditambah dengan bayangan-bayangan kelam masa lalu[36] telah membuat persoalan tanah menjadi salah satu isu sensitif di Sumbar. Implikasinya tidak hanya kesulitan dalam pendirian rumah

33 Dalam dokumen itu disebutkan peningkatan jumlah urang awak sampai 500 orang yang pindah agama dalam dalam satu dawasarsa terakhir. Di antaranya bahkan disebut-sebut sudah menjadi pendeta seperti Akmal Sani, Yanwardi Koto, Willy alias Abdul Wadud Karim Amrullah, Syofyan dan sebagainya. (lihat, Abu Deedad Shihab, 2003:54)

34 Injil yang menimbulkan keresahan itu diterbitkan oleh Lembaga Al-kitab Indonesia Jakarta kemudian disita oleh pihak Kejaksaan Tinggi Sumatera Barat yang konon jumlahnya sampai 7000 buah.

35 Eskalasi konflik agraria (tanah ulayat) cukup tinggi. Menurut data dari Komnas HAM, terdapat 60 kasus tanah ulayat sejak 2004-2009. Sementara data Perkumpulan Qbar, ada 59 kasus konflik antara masyarakat adat dengan pemerintah daerah dan pihak swasta, yang meliputi 44 nagari, 11 kaum, 4 suku, 25 perusahaan dan 9 kabupaten/kota di Sumbar, dengan luas wilayah konflik 105.702 ha. menyangkut investasi. Mora Dingin, "Mempertahankan Eksistensi Tanah Ulayat" dalam *Harian Haluan*, 17 Oktober 2012.

36 Memasuki akhir tahun 50-an sampai tahun awal tahun 1970-an, di Sumatera Barat sendiri, masyarakat berada dalam kondisi sosio-politik yang muram. Setelah terguncang oleh PRRI, masyarakat kembali tercabik oleh peritiwa Tragedi 1965. Dua peristiwa traumatik tersebut yang menghiasi kehidupan masyarakat Minang dalam kurun berdekatan satu sama lain (lebih kurang 8 tahun) telah menyiratkan keletihan masyarakat pada situasi *chaos* dan harapan ketenangan yang stabil. Kekalahan orang Minang dalam PRRI tahun 1960 tidak saja berdampak pada kehancuran infrastruktur akibat perang, tapi juga mengubah tatanan sosio-politik, dan kultural di ranah ini. *Pertama,* berakhirnya PRRI di tahun 1960-an merupakan era penting menyangkut eksistensi orang Minangkabau. Banyak para pemuka adat, agama, dan laki-laki dewasa Minangkabau yang tidak tahan terhadap tekanan dan intimidasi PKI. Tekanan itu terutama terhadap tindakan sewenang-wenang OPR (Operasi Perlawanan Rakyat) di kampung-kampung. Bahkan tekanan itu masih dirasakan oleh rakyat setelah adanya amnesti dan abolisi terhadap PRRI oleh pemerintah untuk menghentikan gerakannya. Meski pada tahun 1961 pemberontakan sudah diakhiri, dalam kenyataannya suasana kehidupan di Sumatera Barat pada era ini terus menerus dalam keadaan tertekan, tidak banyak bedanya dengan suasana penumpasan pemberontakan. Sedangkan komunis kian leluasa mengembangkan diri seraya menghancurkan lawan-lawannya melalui berbagai intimidasi. Orang-orang eks. PRRI yang kembali dari hutan tidak dapat lagi berbuat apa-apa. Mereka adalah orang kalah perang. Periode pasca PRRI memang periode paling gelap bagi daerah dan masyarakat Sumatra Barat. Rakyat Sumatera Barat dicekam kompleks harga diri rendah yang dialami orang-orang yang kalah perang. lihat Abrar Yusra (ed.), *Tokoh yang Berhati Rakyat: Biografi Harun Zain* (Jakarta: Gebu Minang, 1997), hlm. 111.

ibadah yang dialami penganut agama lain, melainkan juga mengarah pada tekanan kegiatan apa pun yang dianggap tak berakar pada kultur Minang, seperti LSM, HAM, dan kajian Perbandingan Agama di IAIN. Perubahan dan pertambahan komposisi penduduk, termasuk berdasarkan agama, terkadang juga dianggap bagian dari kegiatan penyebaran agama,[37] tanpa melihat pertimbangan migrasi dan mutas kegiatan bisnis dan profesionalitas. Gambaran di atas menunjukkan formula yang belum terselesaikan dalam merumuskan apa yang disebut Taufik Abdullah sebagai dialektika segitiga adat, Islam, dan modernitas.

Meski demikian, yang patut dicatat terlepas dari ketegangan-ketegangan di atas ranah Minang yang dihuni oleh mayoritas Muslim memiliki sejarah koeksitensi yang lama dengan kelompok minoritas. Secara kultural, masyarakat Minang yang sudah mengalami kontak sosial dengan etnis dan agama lain justru menunjukan perkembangan sebaliknya. Di Kampuang Cino, salah satu pojok kota Padang yang paling bersemangat melahirkan perda syariah ini, hubungan antaretnis berjalan cukup harmonis. Masjid dapat bersebelahan dengan Klenteng yang hanya dibatasi oleh jalan raya. Tidak jarang seseorang sedang membakar dupa di kelenteng, sementara yang lain sedang beribadah di masjid tanpa terusik satu sama lain. Seremoni tertentu, seperti Barongsai, melibatkan berbagai kalangan etnis dan agama yang ada di sana, dan tidak jarang kegiatan lain diliburkan untuk memeriahkannya. Termasuk juga ketika perayaan keagamaan Islam seperti Idul Qurban, etnis Tionghoa juga turut menyumbangkan sapi.[38] Begitu juga di Kelurahan Batang Arau, Kecamatan Padang Selatan. Jika di tempat lain umat Kristiani dipermasalahkan melaksanakan kebaktian di ruang-ruang publik, di sini ruang-ruang belajar

37 Shafwan Karim, pimpinan wilayah Muhammadiyah Sumatera Barat dalam kata pengantar buku,"Ranah Minang dalam Cengkraman Kristenisasi" mengutip Din Syamsuddin menyebut bahwa pertumbuhan penduduk Sumatera Barat yang beragama Kristen nomor dua tertinggi setelah Jawa Barat, Banten, dan Jambi. Lihat, Shafwan Karim, "kata Sambutan" dalam buku tersebut.

38 Lihat Wanda Fitri, dalam Nur Kholish dan Imas Maesaroh (ed), 2012: 1585) diperkuat oleh hasil wawancara Fauzil Mahfuz , mahasiswa PA (Perbandingan Agama Fakultas Ushuluddin IAIN Imam Bonjol Padang dengan beberapa tokoh masyarakat kampung Cino dalam rangka pencarian data; tugas dalam mata kuliah Metode Penelitian Agama, 5 Mei 2013.

sudah sering dijadikan tempat ibadah. Di lingkungan mayoritas Muslim ini juga sudah biasa kalau perangkat kelurahan seperti RT/RW diketuai oleh non-Muslim, termasuk juga pemberian daging kurban kepada non-Muslim.

Beberapa sekolah dan tempat kursus yang dikelola oleh umat Kristiani di kota ini juga disesaki oleh anak-anak dan siswa Muslim. Pemandangan yang menarik justru terjadi di SMA Don Bosco Padang, hampir 60 persen siswa kelas tiganya tahun 2012-2013 adalah Muslim dan lebih aneh lagi di antaranya juga anak-anak dari keluarga mampu termasuk tokoh agama.[39] Fakta-fakta ini menunjukkan bahwa supremasi adat-agama yang ditempatkan secara antagonistik dengan kelompok-kelompok minoritas bukanlah norma yang diterima secara menyeluruh di ranah Minang.

Penutup

Telaah historis menunjukkan bahwa ABS-SBK bukan hanya perdebatan dan dialektika antara nilai adat dan nilai agama yang saling mencari titik harmoni, tetapi juga menjadi arena pergumulan dan pergulatan aktor-aktor dengan semesta kepentingan untuk menemukan dan berbagi posisi dalam struktur sosial-politik masyarakat Minang. Jika di era perang Paderi, pergumulan dan pergulatan tersebut menempuh jalan berliku-liku dan berdarah-darah sebagai ajang pertarungan utama antara kaum adat dan kaum agama, maka di era otonomi daerah, norma ABS-SBK bermetamorfosis menjadi ajang kontestasi kepentingan untuk memperebutkan ruang publik dengan menambah satu entitas baru, yaitu negara.

Proses pemaknaan, penafsiran, dan penerjemahan ABS-SBK, dengan demikian, melibatkan tiga aktor utama, yakni negara, agamawan, kaum adat. Dalam konteks otonomi ini, terjadi transformasi penting yang ditandai oleh kecenderungan negara tampil sebagai kekuatan dominan dalam pembuatan perda yang melampaui dua entitas lainnya yaitu kaum ulama

39 Berdasarkan data-data siswa kelas tiga milik bapak M. Lutfi, salah seorang Guru Agama Islam sekolah tersebut. Dan hasil wawancara dengannya, 2 Januari 2012 jam 8.30.

dan kaum adat. Dalam situasi demikian, kaum Adat membidik Nagari dengan sejumlah Perna-nya (Peraturan Nagari). Sementara itu, kaum ulama yang "mendekati" pemda, seperti MUI, tampak cukup puas dengan peran baru sebagai perumus, pengatur, dan pengelola dana umat lewat BAZ dan BAZIS. Sedangkan kelompok ulama atau tokoh agama yang berjarak dengan kekuasaan mengambil peran sebagai pengawal moralitas umat dengan tindakan langsung berupa himbauan (dakwah), aksi *sweeping* tempat-tempat tertentu yang diduga melanggar nilai-nilai adat dan agama, dan aksi lapangan lainnya.

Isu pendirian rumah ibadah yang menjadi ganjalan tersendiri dalam relasi antaretnis dan antaragama di Sumbar sesungguhnya bukan semata karena persoalan tanah. Persoalan ini berkaitan dengan masalah lain yang terjadi akibat perubahan sosial. Di samping Tanah Ulayat sebagai tanah komunal kaum adat sudah banyak yang dijual dan dibagi-bagi, juga kehadiran pendatang (investor) lewat perkebunan dan pertambangan, yang dirasakan masyarakat lokal sebagai "penjajah" ketimbang sebagai ninik-mamak yang mengayomi dan melindungi. Kompleksitas tersebut juga berkelindan dengan persoalan-persoalan lain yang gampang memancing kecurigaan dan kesalahpahaman berdasarkan sentimen keagamaan.

Daftar Pustaka

A. Samad, Irhash dan Chaniago, Danil M, 2007. *Islam dan Praksis Kultural Masyarakat Minangkabau.* Jakarta: Tintamas.

Abdullah, Taufik, 1966. "Adat and Islam: An Examination of Conflict in Minangkabau", *Jurnal Indonesa*, Volume 2 Oktober.

Abdullah, Taufik, 2000. "Sebuah Diktum"Keramat" dalam Sejarah Intelektual Minangkabau", dalam *Kumpulan Makalah Seminar Reaktualisasi Adat basandi Syara', Syara' Basandi Kitabullah dalam Pembangunan Sumatera Barat*, 22-23 Januari, Bukittinggi, (makalah tidak diterbitkan).

Afrizal, 2000. "Adat Basandi Syara' Syara' Basandi Kitabullah sebagai Visi Pembangunan Suku Bangsa Minangkabau", dalam seminar *Reaktualisasi Adat Basandi Syara' Syara' Basandi Kitabullah dalam Pembangunan Sumatera Bara*t, (makalah tidak diterbitkan).

Afrizal, 2007. *Pluralitas: Menghormati Identitas Masing-Masing (Isu-isu Kritis dalam Pluralitas keberagamaan pengalaman dalam Mendampingi Umat*", tidak diterbitkan.

Ahnaf, Iqbal, 2012. *Membangun Harmoni dalam Masyarakat Multireligius: Problem dan Pilar Pengelolaasn Keragaman Agama*, (makalah tidak diterbitkan).

Andoni, Yudhi, 2009. *Mengonstruksi Ruang Identitas: Fenomena Hubungan Adat, Islam dan Negara di Sumatera Barat 1999-2009*, Working Paper. Fakultas Sastra, (tidak diterbitkan).

Amran, Rusli,1981. *Sumatera Barat Hingga Plakat Panjang*. Jakarta: Sinar Harapan.

Amrullah, Karim dan Abdul Wadud, 2011. *Dari Subuh Hingga Malam Perjalanan Seorang Putra Minang Mencari Jalan Kebenaran*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.

Bakhtiar, dkk, ed., 2005. *Ranah Minang dalam Cengkraman Kristenisasi*. Padang: Bumi Aksara bekerjasama dengan Muhammadiyah Sumatera Barat.

Cristine, Dobbin, 2008. *Gejolak Kebangkitan Ekonomi, Kebangkitan Islam dan Gerakan Paderi*. Jakarta: Komunitas Bambu.

Deedad Shihab, Abu, 2003. "*Ranah Minang dan Bayang-bayang Pemurtadan*", Makalah dalam *Seminar Sehari Minangkabu di Tepi Jurang*, Jakarta, 8 Maret.

Djuir, Muhamad, et.al., 1997. "Dari Nagari ke Desa: Tinjauan Historis Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 5 Tahun 1979 di Sumatera Barat", dalam *Laporan Penelitian*. Padang: LP Unand.

Dwipayana, AAGN, (ed.), 2012. *Bulan Sabit di Pulau Dewata Jejak Kampung Islam Kusumba-Bali*. Yogyakarta: CRCS UGM.

Efrinaldi, 2013. "*Perda Syari'ah dalam Perspektif Politik Islam dan Religiusitas Umat Islam di Indonesia*, (makalah tidak diterbitkan).

Fitri, Wanda, 2012. "Religius Harmony in the City of Padang: Portrait of Religius Relations in the Chinese Village Kampuang Cino in the Analysis of Symbolic Interaction Theory", in Nur Kholish and Imas Maesaroh (eds.), *Conference Proceedings AICIS XII*. Surabaya: IAIN Sunan Ampel.

Hadler, Jeffrey, 2010. *Sengketa Tiada Putus.* Jakarta: Freedom Institute.

Hamdan, Izmy dkk, (eds.), 2003. *Pertalian Adat dan Syara'*. Jakarta: Ciputat Press.

Hamka,1985. *Islam dan Adat Minangkabau*. Jakarta: Firma Teka.

Kamaluddin, Syafruddin Halimy, 2005. *Adat Minangkabau dalam Perspektif Hukum Islam,* Padang: Hayfa Press.

Mansoer, M.D dkk., (eds), 1970. *Sedjarah Minangkabau*. Jakarta: Bhrata.

Masud, Abidin, 2007. *Hubungan Iislam dan Kristen di Sumatera Barat: Upaya Kristenisasi di Ranah Minang Ibarat Duri dalam Daging*, (makalah (idak diterbitkan).

MT Miron, Miryul, (ed.) 2012. *Direktori Minangkabau*. Padang: BP-PAAM Batasangkar bekerjasama dengan LKAAM Sumbar.

Navis, A.A., 1986. *Alam Takambang jadi Guru*. Jakarta: PT Grafiti Press.

R. Ahmad, Bakaruddin, dkk., (eds.), *Dari Desa ke Nagari Pelaksanaan Otonomi Daerah di Sumatera Barat*. Padang: Laboratorium Ilmu Politik Jurusan Ilmu politik Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Andalas.

Rajab, M.M., 1964. *Perang Paderi di Sumatera Barat*. Jakarta: Balai Pustaka.

Ramayulis, 2010. "Traktat Marapalam Adat basandi Syara' Syara' Basandi Kitabullah" dalam *Kumpulan Makalah ACIS ke-10*, Banjarmasin, 1-4 November.

Rudito, Bambang, 2013. *Bebetai Uma Kebangkitan Orang Mentawai*. Yogyakarta: Penerbit Gading dan ICSD.

Saputra, Rony dkk., 2013. *Ketika kebebasan Beragama, Berkeyakinan, dan Berekspressi Diadili*, Padang: LBH Padang.

Shalihin, Nurus dkk, (eds.), 2012. *Mozaik Islam Nusantara Seri Agama, Budaya dan Negara*. Padang: Imam Bonjol Press.

Yunus, Yulizar, (ed.), 2012. *Saga Majalah Analisa dan Pemikiran*. Padang: Alammedia Nusantara.

Yusra, Abrar, (ed.). 1997. *Tokoh yang Berhati Rakyat: Biografi Harun Zain*. Jakarta: Gebu Minang.

Sumber-Sumber lain

Pengantar Instruksi Walikota Padang Nomor 451.465/Binsos-III/2005.

Surat Edaran Walikota Padang Nomor 451.1397/ Binsos-VIII/2005.

Haluan, 12 Oktober 2012.

Http://www.*harianhaluan*.com/index.php?option=com_content&view=article&id=6064:feryanto-gani-bergelar-rangkayo-nan-mudo&catid=21:khas&Itemid=91.

BAGIAN TIGA

KONFLIK KOMUNAL DAN ADVOKASI KEBEBASAN BERAGAMA: PENDEKATAN LEGAL DAN NON-LEGAL

Pengantar
Konflik dan Kebebasan Beragama: Memikirkan Kembali Strategi Advokasi

~ Mohammad Miqdad

Pada masa Orde Baru, kita lebih akrab dengan kata kerusuhan, suatu pemaknaan yang sangat bias di mana sebuah peristiwa tampak berdiri sendiri, terlepas dari kompleksitas persoalan yang bersifat historis-struktural. Kata kerusuhan juga mengandung makna bahwa masyarakat semata sebagai pelaku yang harus ditertibkan, melucuti peran ke-agensi-an yang sedemikian rumit, termasuk dalam hal ini adalah negara. Dimensi struktural itu samar. Sebuah peristiwa yang sesungguhnya konfliktual harus ditertibkan, bukan diselesaikan. Diringkus atas nama stabilitas dan pembangunan nasional.

Setelahnya, kita semakin mengakrabi narasi konflik bersamaan dengan merebaknya peristiwa kekerasan di berbagai wilayah di Indonesia menjelang dan setelah reformasi bergulir. Kekerasan yang merebak di Sanggoledo, Sampit, Sambas, Poso, dan Ambon, menandai babak konflik komunal massif yang basisnya adalah identitas. Penanda yang mengartikulasikan sumber konflik yang sesungguhnya beragam, terutama pada soal ideologi, distribusi kesejahteraan, serta akses dan penguasaan sumber daya politik-sosial-budaya-ekonomi. Konflik komunal tersebut merupakan sebuah proses panjang, kompleks, dan melibatkan para pihak.

Secara umum, setelah tahun 2003, tidak terjadi konflik komunal massif. Konflik merebak sporadik dan cenderung merata di berbagai wilayah Indonesia dengan isu yang lebih

beragam dan lebih merupakan turunan --tidak dapat dikatakan lebih kecil-- dari isu-isu pokok yang sebelumnya terjadi pada konflik komunal massif. Isu agama dan etnis, misalnya, yang dulu menjadi isu besar dalam sejumlah konflik, kini lebih terderivasi pada diskriminasi dan represi terkait aliran kepercayaan, pelarangan rumah ibadah, pelarangan penyiaran agama oleh kelompok tertentu, menguatnya radikalisasi, sebagian kecil pertentangan antaretnis, dan lain sebagainya. Namun, peristiwa yang tampaknya tak lagi massif tersebut tidaklah menandakan gejala membaiknya pengelolaan konflik, sebab ekses yang dihasilkannya cukup luas dan tak kalah mahadukanya.

Pergeseran nalar "kerusuhan" ke "konflik" seharusnya merupakan titik penting paradigmatik yang menandakan pengakuan negara mengenai spektrum konflik yang luas, bukan dari dan di luar dirinya, serta keharusannya untuk mengelola bukan merepresi. Meskipun telah terjadi perubahan sistem dan formasi politik seturut proses demokratisasi lebih dari satu dasawarsa, kita tidak sepenuhnya beranjak dari nalar "kerusuhan", ketika menilik bagaimana peran negara pada pelbagai peristiwa di mana konflik dan diskriminasi kian marak berlangsung.

Tiga tulisan berikut merepresentasikan di antara sekian banyak kasus kealpaan tersebut. *Pertama*, Iva Hasanah dan Abdul Fatah yang menulis tentang pengabaian perspektif perempuan dalam konflik Sunni-Syiah di Sampang, menekankan minimnya pemberian ruang partisipasi perempuan dalam penyelesaian konflik, penanganan berhenti pada tanggap kedaruratan tanpa lebih lanjut sampai pada resolusi konflik, dan mandegnya proses jika semata berpusar pada advokasi yang menggunakan jalur litigasi.

Kedua, Oki Hajiansyah Wahab menulis tentang konflik di kawasan hutan yang terjadi di Register 45, Mesuji, Lampung. Ia mengulas salah satu bentang konflik yang cukup besar di Indonesia; konflik di kawasan hutan. Konflik yang semula tampak vertikal kemudian berbuntut kekerasan dengan relasi yang pada akhirnya diagonal dan berlangsung dalam jangka panjang. Adalah hal penting membaca ulasan mengenai pilihan

strategi gerakan aktif tanpa kekerasan, dan bagaimana sindikasi serta pilihan media kampanye dibangun oleh masyarakat Moro-Moro untuk mengoperasionalisasi strategi tersebut.

Ketiga, Efrial Ruliandi Silalahi menulis mengenai tidak adanya jaminan konstitusional terhadap warga negara. Hal inilah yang menjadi alas bagi tindakan diskriminatif bagi penganut agama adat dan penghayat kepercayaan di Sumatera Utara. Diskriminasi dimulai dari hal paling instrumental dalam kehidupan para penganut agama adat dan penghayat: urusan yang bersifat administratif hingga ke soal yang paling substansial dan eksistensial. Ia juga menyoroti sejumlah regulasi yang justru mengakselerasi kasus-kasus intoleransi: regulasi yang mereproduksi persoalan.

Dalam nalar negara yang berubah, meski terbatas, gerakan sosial semestinya juga beradaptasi. Tiga tulisan ini menekankan pentingnya strategi dalam melakukan advokasi. Jalur litigasi maupun non-litigasi mesti simultan. Pendekatan yang kaku seringkali menemukan jalan buntu ketimbang kegemilangan cerita sukses. Tentu saja, kontekstualisasi pada hal-hal yang sangat partikular tidak dapat diabaikan. Antara satu dan lain tempat dapat akan sangat berbeda. Gerakan aktif tanpa kekerasan dalam salah satu tulisan ini tidak bertumpu di ruang kosong, melainkan berangkat dari pengalaman empirik yang panjang, yang digerakkan melalui advokasi yang belajar secara berulang-ulang.

Agensi juga merupakan cerita penting dari tulisan-tulisan ini. Pilihan pada jalur litigasi maupun non-litigasi menuntut soliditas, kreativitas, dan daya tahan. Munculnya gerakan terorganisir di Moro-Moro, dan kritik terhadap pengabaian partisipasi perempuan di Sampang merupakan beberapa contoh menarik. Demikian pula dengan catatan mengenai jalan keluar yang direkomendasikan pada beberapa kasus diskriminasi dalam tulisan Efrial, membutuhkan adanya agensi yang mumpuni.

Terakhir, rumitnya masalah-masalah yang kita hadapi dengan beragam varian dan isu konfliknya, berimplikasi pada jalan advokasi yang kita pilih dan perkaya. Bukan oleh karena

negara lemah lalu organisasi masyarakat sipil menguat. Berpikir dalam konsepsi negara adalah juga meniscayakan tiga entitas yang saling bersinergi: pemerintah, swasta, dan masyarakat. Advokasi sejatinya adalah menyeimbangkan kekuatan para pihak yang berkonflik, yang untuk hal itu model pendekatan tidak harus saling menegasikan.

Suara Simpang Kasus Sampang: Konflik Sunni-Syiah Perspektif Perempuan

~ Iva Hasanah dan Abdul Fatah

Kasus konflik di Sampang, Jawa Timur, telah menjadi konflik terbuka. Kasus ini berdampak pada terusirnya kelompok minoritas Syiah dari tempat tinggalnya, Desa Karangganyam, Kecamatan Omben, Kabupaten Sampang. Kasus tersebut bukanlah kasus yang terjadi secara tiba-tiba. Praktik kekerasan yang dialami oleh komunitas Syiah di Sampang telah terjadi sejak tahun 1980. Terjadi rentetan kekerasan yang berlangsung lama hingga memuncak pada penyerangan di bulan Agustus 2012, yang memakan korban jiwa dan harta benda.[1]

Dalam Konflik Sampang ini, beberapa analisis yang menjelaskan akar-akar konflik akan dibahas. Di antaranya adalah menunjuk pada pernyataan tokoh-tokoh agama yang menimbulkan intoleransi dan kebencian: ini merujuk pada fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sampang, yang diperkuat oleh MUI Jawa Timur, yang menyebutkan bahwa ajaran Syiah adalah sesat. Sebagian masyarakat melihat konflik muncul akibat dari persaingan internal keluarga yang berbeda faham, Rois (Sunni) dan Tajul Muluk (Syiah).[2] Pandangan serupa juga datang dari pemerintah yang berpandangan bahwa akar penyebab kasus Sampang adalah konflik keluarga dan terkait dengan "perempuan." Pendapat berbeda disampaikan Kontras yang menyatakan bahwa peristiwa ini bukan karena perbedaan

1 Kutipan presrentasi Dr. Zainal Abidin Bagir dalam Diskusi Publik CRCS memperingati Hari Perdamaian Internasional (HPI) dan HTKI, Oktober 2012.

2 Tempo.com, " Forum Umat: Fatwa Sesat Syiah oleh MUI Tidak Sah", 31 Agustus 2012 http://www.tempo.co/read/news/2012/08/31/078426687/Forum-Umat-Fatwa-Sesat-Syiah-oleh-MUI-Tidak-Sah.

mazhab tetapi lebih dipicu oleh masalah kepentingan yang berkaitan dengan adanya eksplorasi minyak. Hal ini didasarkan pada letak eksplorasi minyak dan pengembangan investasi kawasan ini yang berada di lokasi konflik.[3]

Komisi Nasional (Komnas) Perempuan memiliki analisis berbeda. Komisi ini meyakini bahwa akar konflik Sampang adalah hasil akumulasi dari konflik antarkomunitas yang memiliki perbedaan dalam beragama. Konflik ini diperburuk dengan kuatnya konflik-konflik lain. Diawali dari konflik individu dalam keluarga, kemudian melebar pada konflik kepentingan politik di tingkat daerah maupun di tingkat pusat. Perbedaan pandangan antara Syiah dan Sunni di tingkat internasional semakin memperparah konflik ini.[4]

Di tengah berbagai analisa yang berbeda ini, kalangan perempuan tidak terakomodasi pendapatnya dalam melihat, membaca, dan menganalisis konflik ini. Perwakilan perempuan, khususnya dari kalangan Syiah atau pun Sunni, tidak sekalipun dilibatkan dalam beberapa kali diskusi dan perundingan. Perundingan hanya melibatkan laki-laki. Akibatnya, perempuan dipinggirkan dalam proses penyelesaian konflik Sampang. Tidak dilibatkannya perempuan dalam penyelesaian konflik tersebut, dengan sendirinya, dapat dikatakan sebagai bentuk marginalisasi posisi dan suara perempuan. Kondisi yang demikian mengakibatkan kepentingan perempuan tidak terakomodasi secara memadai dalam proses resolusi konflik. Potensi besar perempuan di dua kelompok yang terlibat gesekan tersebut sama sekali dinafikan. Oleh karena itu, wajar jika publikasi tentang fakta-fakta empiris perempuan dalam konflik ini sangat terbatas. Bahkan hampir tidak ada.

Posisi perempuan pun kemudian terbawa dalam polarisasi anatomi struktur konflik yang seakan menempatkan perempuan dalam kelompok-kelompok yang berbeda. Kelompok perempu-

3 Dewa Gilang, "Minyak Tergenang di Syiah Sampang", http://indonesian.ws.irib.ir/artikel/wacana/item/50090-Minyak_Tergenang_Di_Syiah_Sampang dan http://politik.kompasiana.com/2012/08/27/minyak-tergenang-di-syiah-sampang-488979.html. 28 Agustus 2012.

4 Tim Temuan dan Rekomendasi, *Tentang Penyerangan terhadap Penganut Syiah, di Sampang, Madura* (Jakarta: Komnas Perempuan, Komnasham, KPAI, 2013).

an Syiah menjadi korban konflik di satu sisi, dan kelompok perempuan Sunni, di sisi lain, sebagai pelaku konflik di Sampang. Dalam konteks ini, marginalisasi perempuan semakin diperkuat dengan legimitasi akademik. Analisis konflik masih selalu menggunakan perspektif dominan, yakni teori konflik *Non-Realistis* (Coser) dan teori konflik *Ralf Dahrendorf* [5] yang cenderung mengabaikan perspektif atau pendekatan teori *feminisme*. Padahal, perspektif dan teori yang disebut terakhir ini akan relatif dapat membantu menganalisis konflik, khususnya dari sudut pandang perempuan. Kekosongan ruang analisis inilah yang akan coba diisi oleh penelitian ini. Dengan demikian, penelitian ini diharapkan dapat menjadi pelengkap analisis yang sudah ada dengan menyajikan temuan-temuan yang berbeda.

Kasus Sampang dalam Perspektif Perempuan

Menyimak beberapa kasus konflik yang hampir sama, peran perempuan dapat berada pada dua posisi, yakni berkontribusi dalam terjadinya konflik dan berperan dalam upaya pencegahan konflik. Dengan menggunakan pendekatan eksplorasi (*exploration research*), penelitian ini menelaah informasi dan data tentang pengalaman perempuan Sunni dan Syiah yang mengalami konflik. Tulisan ini berangkat dari tiga pertanyaan. *Pertama*, bagaimana perspektif perempuan Sunni-Syiah tentang konflik yang terjadi? *Kedua*, apa saja faktor penyebab terjadinya konflik menurut sudut pandang perempuan Sunni dan Syiah? *Ketiga*, apa harapan perempuan Sunni dan Syiah terhadap proses resolusi konflik kasus Sampang?

Sampang: Kota Santri, Sarat Anarki

Sampang adalah salah satu kabupaten di Pulau Madura. Luas wilayah Kabupaten Sampang sekitar 1.2330,30 km^2. Ia mencakup 180 desa, 6 kelurahan, dan 949 dusun. Jumlah penduduknya 871.534 jiwa[6]. Menurut sensus penduduk 2010, penduduk Kabupaten Sampang yang beragama Islam

5 Margaret M. Ploma, *Sosiologi Kontemporer* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994), hlm.113-120.

6 BPS Kabupaten Sampang, *Sampang dalam Angka 2012* (Sampang: Badan Pusat Statistik Kabupaten).

berjumlah 856.487 orang. Penduduk beragama Kristen 356 orang. Beragama Katolik 64 orang. Umat Hindu 9 orang. Penganut Buddha 25 orang. Khonghucu 2 orang. Dan lainnya berjumlah 10 orang. Menariknya, dari jumlah ini, yang tidak mau menjawab pertanyaan tentang agama relatif banyak, yakni 6.653 orang. Jika dibandingkan dengan kabupaten lain di Jawa Timur, jumlah yang tidak mau menjawab item agama tersebut, Kabupaten Sampang adalah yang paling banyak.

Jumlah penduduk Kabupaten Sampang yang menganut agama lain selain agama Islam tidak berbanding lurus dengan jumlah tempat ibadah. Dari data pemerintah, yang tercatat tempat ibadah agama Islam sebanyak 1.061 masjid dan 1.827 musala.[7] Tidak ada satu pun tempat ibadah agama lain. Jika menengok satu tahun sebelumnya, Maret 2012, ketiadaan rumah ibadah selain masjid relatif dapat dipahami. Pada Maret 2012, terjadi peristiwa nyaris dibakarnya sebuah rumah di Desa Dejeh, Ketapang, Sampang. Rumah tersebut digunakan sebagai gereja oleh jemaah GPII. GPII memanfaatkan rumah tersebut sebagai tempat ibadah sejak tahun 2008. Alasan masyarakat dan tokoh keberatan atas bangunan ini, salah satunya, adalah tidak ada perijinan untuk pendirian gereja. Alasan lainnya, ada kesan bahwa rumah tersebut makin lama makin megah layaknya sebuah gereja.[8] Dengan adanya peristiwa ini, Bakorpakem Kabupaten Sampang melakukan upaya dialog untuk melokalisir melebarnya isu SARA di Sampang. Penjelasan ini menunjukkan bahwa isu agama demikian kuat di Kabupaten Sampang.

Sementara, pemandangan yang khas di Kabupaten Sampang adalah banyaknya bangunan ibadah umat Islam berupa masjid dan surau atau musala. Masjid-masjid besar dijumpai berjarak 2-3 kilometer. Musala atau surau terlihat per 200-500 meter. Bahkan musala atau surau sering dijumpai di setiap rumah. Di Sampang, tercatat ada 20.888 tokoh agama yang terdiri dari ulama, mubalig, khatib, dan penyuluh agama.[9]

7 Data Kementerian Agama Kabupaten Sampang 2011.

8 Jaringnews.com, "Keberadaan Rumah Ibadah GPII Sampang Dikomplain Warga", 8 Maret 2012, http://www.jaringnews.com/politik-peristiwa/umum/11309/keberadaan-rumah-ibadah-gpii-sampang-di-complain-warga.

9 Data Kementerian Agama Kabupaten Sampang 2011.

Kondisi ini berkorelasi dengan meningkatnya organisasi keagamaan di Sampang sejak tahun 2009 sebanyak 10 organisasi dan tahun 2011 bertambah menjadi 13 dari jumlah awal hanya 4 organisasi di tahun 2008.

Di sektor ekonomi (industri), telah berdiri lima perusahaan migas di Sampang. Lima perusahaan tersebut antara lain Santos Sampang Pty Ltd, Singapore Petroleum Company Limited (SPC)-Keppel Corporation-PetroChina Group, Cue Sampang Pty Ltd, PT. Petrogas Oyong Jatim, dan PT Sampang Mandiri Perkasa (SMP).[10] Lima perusahaan tersebut, idealnya, berimplikasi pada naiknya pendapatan daerah. Akan tetapi, keberadaan lima perusahaan tersebut berbanding terbalik dengan kondisi ekonomi dan pendidikan penduduk. Penyerapan tenaga kerja dari penduduk lokal sangat sedikit. Hal ini sejalan dengan kecenderungan penduduk Kabupaten Sampang yang tidak memprioritaskan pendidikan formal. Meskipun dari sisi pendapatan daerah yang tinggi, tetapi sampai saat ini Kabupaten Sampang menjadi penyumbang buta aksara tertinggi di Indonesia sekitar 33,24%. 63% dari prosentase tersebut adalah perempuan.[11] Menjadi masuk akal jika Kontras memberikan analisis bahwa penyumbang konflik, salah satunya, adalah maraknya eksplorasi minyak. Angka 63% tingkat buta huruf yang dialami perempuan, juga menunjukkan bahwa perempuan di Kabupaten Sampang telah lama mengalami marginalisasi yang luar biasa.

Dalam aspek pendidikan, penduduk Kabupaten Sampang sangat memprioritaskan pendidikan agama dibandingkan pendidikan informal. Pondok pesantren adalah lembaga pendidikan yang sangat favorit, khususnya bagi penduduk pedesaan. Lembaga favorit nomor dua adalah sekolah agama sejenis madrasah diniyah atau sekolah agama yang dikelola

10 Dokumen Dinas Perindustrian dan Pertambangan Jawa Timur 2012. Dari sisi sumber daya alam, pada dasarnya, kontur tanah Kecamatan Omben adalah salah satu kecamatan di Kabupaten Sampang yang tanahnya relatif subur. Omben berada di bagian utara Kota Sampang. Daerah dataran tinggi dengan intensitas curah hujan yang cukup banyak sepanjang tahun. Kondisi ini memungkinkan masyarakat untuk dapat bercocok tanam dalam setiap musimnya. Komoditi yang terkenal dari Omben adalah tembakau. Sumber daya alamnya sangat melimpah.

11 Data Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Kabupaten Sampang 2012.

oleh yayasan (swasta atau organisasi kemasyarakatan), seperti Madrasah Ibtidaiyah, Madrasah Tsanawiyah, dan Madrasah Aliyah. Jumlah siswa sekolah-sekolah ini dua kali lipat dari jumlah siswa sekolah formal milik pemerintah. Dari sinilah, amat tidak mengherankan jika banyak sekolah negeri tutup karena tidak ada murid.

Pemaparan di atas menggambarkan bahwa penduduk Kabupaten Sampang, dari sisi agama, adalah mayoritas Muslim. Hal ini berpengaruh besar dalam kontestasi politik. Hanya partai yang berbasis Islam yang besar. Seperti misalnya PPP, PKB, PKNU, PBR, dan PKS. Konstelasi ini merembet ke representasi politik dalam keanggotaan di DPRD. Anggota DPRD Kabupaten Sampang yang berjumlah 45 orang, semuanya Muslim.[12] Kondisi demikian, akhirnya, berimplikasi pada banyaknya kebijakan yang sangat berpihak pada mayoritas. Khususnya, lebih tegas lagi, pada pendukung *ahlul sunnah waljamaah* (atau dikenal dengan Nahdlatul Ulama).

Masyarakat Omben memiliki kondisi yang sama. Bahkan semua penduduk Kecamatan Omben adalah Muslim. Dengan kata lain, masyarakat Omben adalah masyarakat homogen dalam hal keyakinan agama. Sementara dari sisi budaya, tingkat kekerasan masih banyak ditemukan di daerah wilayah utara Sampang ini (termasuk juga Kecamatan Ketapang). Budaya *Carok* masih dianggap sebagai sarana menyelesaikan masalah. Ini menunjukkan bahwa karaktar masyarakat Omben adalah keras. Karaktar ini berkebalikan dengan wilayah Sampang bagian Selatan. Masyarakat bagian selatan mayoritas masyarakatnya berlatar belakang pendidikan lebih tinggi dari wilayah utara. Penyelesaian konflik di wilayah selatan lebih maju. Lembaga-lembaga di masyarakat memiliki peranan aktif dan sangat berfungsi. RT, RW, dan kelurahan, relatif memiliki otoritas.

12 Sumber Data: Bakesbangpol Kabupaten Sampang 2012.

Double Burden Perempuan Sampang

Umumnya, perempuan Madura terkenal dengan kegigihannya. Demikian juga perempuan Sampang. Perempuan Sampang mempunyai etos kerja tinggi. Latar belakang pendidikan dan kelas ekonomi tidak membedakan etos kerja mereka. Mereka menganggap, bekerja adalah bagian dari ibadah, amal, dan membentuk kemandirian. Bekerja adalah kewajiban untuk menyelamatkan hidup. Hidup dalam masyarakat patriarki, mengharuskan perempuan untuk membantu suami, utamanya dalam hal mencari nafkah. Dalam sektor ekonomi, ketangguhan dan keuletan perempuan Madura hampir setara dengan laki-laki Madura. Mereka mudah ditemukan di sektor-sektor ekonomi non-formal, misalnya perdagangan dan pertanian. Sektor ini dipilih karena kesadaran tentang taraf pendidikannya. Bahkan, banyak ditemukan perempuan Madura yang sukses di sektor perdagangan tapi masih buta aksara.

Perempuan Madura dikenal tidak mudah menyerah. Di antaranya, sejak dini, mereka telah terlatih menyeimbangkan pekerjaan rumah tangga dan mencari nafkah. Ada keinginan kuat untuk keluar dari kemiskinan. Mereka juga tidak mau dikalahkan oleh kondisi alam. Oleh karena keterbatasan sumber daya alam, mereka harus tetap gigih untuk memenuhi kebutuhan. Selain itu, alasan religius sangat kuat. Bekerja adalah ibadah. Motivasi kuat lainnya adalah membantu suami.

Keuletan dan kegigihan tersebut adalah hasil didikan sejak kecil yang dibiasakan oleh keluarga inti. Hal ini kemudian dipupuk oleh pengalaman dan pengetahuan yang diperoleh dari lingkungan pondok pesantren. Sebagian besar perempuan Madura (termasuk Sampang) menempuh pendidikan di pondok pesantren. Beban ganda *(double burden)* sudah mereka alami sejak di pondok pesantren. Beban ganda ini dianggap sebagai sesuatu yang alamiah dan lumrah. Bahkan menjadi motivasi yang tumbuh dari diri perempuan itu sendiri. Beban ganda sudah terjadi sejak dini dan menjadi sebuah kebiasaan.

Akan tetapi, keuletan, kerja keras, dan pantang menyerah perempuan Sampang ini tidak diikuti dengan keterlibatan

dalam politik. Perempuan Sampang memiliki tingkat partisipasi politik sangat rendah. Saat ini, dari 45 anggota DPRD II Kabupaten Sampang, hanya ada satu perempuan yang duduk menjadi legislator. Ia berasal dari Partai Bintang Reformasi (PBR), anggota komisi B (tentang anggaran daerah).[13] Pemerintah setempat pun hanya mensosialisasikan program PKK untuk perempuan. Program masyarakat yang lain tidak disosialisasikan untuk perempuan. Hanya PKK yang dijadikan program untuk meningkatkan peran perempuan, khususnya di pedesaan. Sementara untuk mengatasi masalah ketimpangan dalam partisipasi pendidikan, juga hanya ada program secara umum, yakni keaksaraan fungsional untuk penyandang buta aksara. Rendahnya kesehatan ibu dan anak dan tingginya angka perempuan yang menikah di usia anak tidak menjadi prioritas program.

Partisipasi dan analisis kesetaraan gender yang diterjemahkan dalam program-program pemerintah masih tampak tidak serius dan tidak memihak kaum perempuan. Perempuan tidak dijadikan sebagai sasaran utama program. Hal ini, utamanya, dialami oleh perempuan yang tinggal di pedesaan, yang jauh dari akses informasi. Oleh karena itu, banyak perempuan desa yang buta aksara memilih mengadu nasib di luar negeri, menjadi TKW. Tujuan negara yang mereka pilih kebanyakan adalah negara-negara di Timur Tengah dan Malaysia. Salah satu alasannya, tidak membutuhkan ijasah pendidikan yang tinggi. Setidaknya, mereka tidak buta aksara Arab dan dapat berbahasa Arab.

Suara Perempuan Syiah[14]

Saat kali pertama bertemu UK (sengaja namanya disingkat), tidak menyangka bahwa perempuan ini adalah istri ustad Tajul Muluk. Nama yang sering disebut di media massa. Penampilannya sederhana. Ia mengenakan baju lengan panjang, bawahan sarung, dan berjilbab dari bahan katun warna biru

13 Sumber Data: Bakesbangpol Kabupaten Sampang 2012.

14 Sumber informasi dalam pembahasan ini berasal dari wawancara dengan beberapa perempuan Syiah yang tinggal di Pengungsian 11-14 April 2013. Nama-nama responden sengaja disamarkan untuk melindungi keamanan mereka.

polos. Tidak ada kesan istimewa. Namun, kesederhanaannya tidak mempengaruhi kecantikannya. Wajahnya putih bersih dengan bola mata bulat berbinar. UK berusia 36 tahun dan telah dikaruniahi empat orang anak. Anak bungsu laki-laki-nya yang berusia lima tahun tinggal bersama beliau di pengungsian. Sedangkan anak-anaknya yang lain bersekolah di Bangil Pasuruan.

UK sangat ramah dan bersahabat. Perempuan dengan tinggi sekitar 160 cm ini mempersilahkan penulis mengutarakan tujuan datang di pengungsian (Gedung Olah Raga [GOR] Sampang). Tidak butuh waktu lama untuk membuat UK menceritakan pengalamannya mendampingi suaminya, Ustad Tajul Muluk. Dia bercerita sebagai perempuan maupun sebagai istri pemimpin kelompok Syiah. Dia mengutarakan isi hatinya dengan suara lirih. Dia merasa sedih dan tidak tega melihat kehidupan yang dialami para pengungsi. Dia pun bercerita tentang asal mula mengapa orang-orang non-Syiah tidak suka dengan ajaran suaminya. Menurutnya itu terjadi karena suaminya membuat beberapa perubahan di desanya terkait dengan aktifitas sosial masyarakat. Misalnya, sistem perekonomian, gotong royong, dan pemberdayaan masyarakat. UK juga sedih ketika menjelaskan adanya tuduhan bahwa setiap orang yang masuk Syiah akan diberikan uang Rp. 3.000.000. Padahal, tidak demikian yang terjadi. Hidupnya juga masih susah.

UK menyangkal pemberitaan media bahwa penyebab konflik adalah karena memperebutkan perempuan. Yang benar, menurutnya, adalah ketika sang kakak berusaha menasihati adiknya, M. Rois, agar tidak lagi menambah istri. Apalagi istri-istri yang dinikahi adalah tetangga sendiri. Nasihat ini bermula dari keinginan M.Rois menikahi anak angkatnya, HL, yang selama ini ikut tinggal di rumahnya. HL masih berusia anak-anak, demikian informasi yang diperoleh dari istri tua Rois. Dirasa niat ini tidak pantas dilakukan oleh seorang Ustad. Hal ini juga dapat mengakibatkan malu bagi keluarga. Maka, selisih pendapat antara kedua kakak-beradik ini semakin terasa. Menurut UK, selama ini publik telah salah memahami persoalan yang sebenarnya. Adalah tidak benar jika dikatakan

bahwa konflik yang melibatkan suaminya adalah terkait dengan masalah perempuan. Berkali-kali UK mengatakan bahwa suaminya tidak pernah mempunyai niat demikian.

Di sisi lain, masih berdasarkan penuturan istri Tajul Muluk, perbedaan pemahaman antara suaminya dengan adiknya juga dipicu oleh perbedaan keyakinan yang mereka anut. Sang adik penganut Sunni, sementara kakaknya penganut Syiah. Perbedaan keyakinan ini memunculkan gesekan di antara keduanya. UK menyebutkan, ada kemungkinan Rois merasa terganggu atas ajaran-ajaran yang didakwahkan oleh Tajul Muluk. Misalnya tentang tata cara perayaan Maulud Nabi di desa. Menurut Tajul Muluk, peringatan ini tidak perlu dilaksanakan di masing-masing rumah. Akan tetapi, cukup dijadikan satu saja di Masjid. Alasannya, untuk menghemat pengeluaran. Jika disatukan di tempat yang sama, tentu tidak perlu memberikan uang *tanda-mata* kepada kiai yang diundang untuk berceramah. Menurut UK, suaminya melakukan perubahan ini karena kasihan kepada masyarakat desa yang mayoritas miskin. Kasihan jika mereka harus dibebani oleh tradisi agama yang memberatkan.

Ajaran lain yang mengundang perselisihan adalah sosialisasi Ustad Tajul Muluk tentang pentingnya pendidikan. Ia menganjurkan anak-anak di desanya sebaiknya menempuh ilmu atau sekolah di luar desa. Hal ini agar anak-anak dapat belajar ilmu pengetahuan dan memiliki wawasan yang lebih luas. Jika hanya di desa saja (maksudnya di pondok pesantren), yang ada di lingkungan desa sendiri, anak-anak tidak dapat mengakses banyak pengetahuan. Misalnya kemampuan berbahasa Inggris atau bahasa asing lainnya. Anjuran inilah yang kemudian ditentang keras oleh Rois. Rois menanggapi anjuran ini dengan statemen sebaliknya. Bahwa anak-anak di desanya tidak boleh bersekolah atau menuntut ilmu di pondok pesantren luar desa. Anak-anak harus tetap mengenyam ilmu di pondok pesantren yang ada di desanya, termasuk pondok pesantren yang dikelolanya.

Keluhan yang sama juga disampaikan oleh UH (33 tahun), adik perempuan Tajul Muluk. Perempuan berwajah cantik,

berkulit kuning langsat, dan memiliki postur tubuh proporsional ini, sangat lancar dalam berbahasa Indonesia. Berbeda dengan kebanyakan perempuan Madura yang tidak lancar berbahasa Indonesia. Saat usia 16 tahun, UH telah menikah siri. Dia dijdohkan oleh orang tuanya. UH dikaruniai lima orang anak. Yang paling bungsu berusia sekitar tiga tahun.

UH cepat akrab dengan orang baru. Dia langsung mengatakan bahwa saat masuk pengungsian, dia sudah bercerai dengan suaminya. Suaminya tiba-tiba pergi entah ke mana dan tidak mengurus keluarga lagi. Dia sebenarnya dia tidak begitu suka dengan mantan suaminya. Selain bukan pilihannya sendiri, juga karena sering melakukan kekerasan dalam rumah tangga. Namun, tidak lama tinggal di pengungsian, dia menikah dengan seorang laki-laki pelatih olahraga sepak takraw. Pernikahannya tanpa tercatat. UH sangat senang dengan pernikahannya ini. Meskipun harus berbagi dengan istri yang lain, suaminya yang sekarang adalah sosok pria yang ia idolakan. Laki-laki tampan, berperawakan tinggi besar, dan berkulit kuning langsat. UH memiliki alasan kenapa mau menikah dengan orang yang berstatus suami orang lain. Ini ia lakukan karena kasihan terhadap lelaki tersebut. Istrinya terkena stroke dan tidak dapat melayani kebutuhan suami dengan baik. Istri laki-laki ini juga tinggal di pengungsian. UH pernah bertemu saat di GOR, namun tidak saling tahu. Dan tidak pula dikenalkan oleh suaminya. Status perkawinan ini tidak banyak diketahui orang. Hanya ibu UH yang tahu. Ibunya menyaksikan pernikahan siri-nya.

Mengenai kasus yang dialaminya sebagai korban kekerasan, UH menceritakan dengan ringan. Dia menceritakan kejadian ketika terjadi penyerangan oleh kelompok orang ke lokasi tempat tinggalnya. Dengan mata agak berkaca-kaca, dia mengatakan bahwa orang-orang yang menyerang membawa segala senjata tajam seperti clurit, arit, kayu, dan lainnya. Bahkan ada pula yang membawa *jerigen* berisi minyak tanah. Minyak tanah yang digunakan untuk membakar rumah-rumah orang Syiah. Saat itu, UH akan mengantarkan anaknya kembali ke sekolah di YAPPI Pasuruan. Ketika akan naik angkutan, tiba-tiba massa mengejarnya sambil berteriak-teriak mau membunuh.

Bahkan sopir angkutannya disuruh keluar dari mobil. Ketika UH keluar dari mobil angkutan sambil menggandeng anak perempuannya, tidak ada yang berani menolongnya, walaupun sudah berteriak-teriak meminta tolong. Kondisi daerah yang sedang terik dan jalan yang berbatu tidak dirasakan, hingga UH tidak mengenakan sandal lagi.

Massa yang brutal berusaha mendekatinya. Dengan menggunakan bahasa Madura, mereka berteriak dan mengancam akan memperlakukan UH dengan tidak senonoh. Untunglah datang mobil polisi yang menyelamatkannya. Akan tetapi, massa masih tetap mengejar mobil polisi dan memukul-mukulnya. Mereka berteriak dan mengancam polisi. Saat menyuruh UH dan anaknya masuk ke mobil, polisi berteriak lantang, "kalau ada yang mendekat, saya tembak". Mendengar itu, massa malah beringas dan terus memukuli mobil. Namun, akhirnya, UH dan anaknya berhasil diselamatkan oleh polisi.

Saat itu, UH tidak tahu bagaimana nasib anak-anaknya yang lain. Mereka baru bertemu ketika sudah berada di GOR. Raut muka UH tampak tidak ceria ketika bercerita tentang peristiwa amuk massa. Sangat berbeda dengan ketika bercerita tentang pertemuannya dengan suami baru. Dia penuh semangat, sesekali tersenyum, bahkan tertawa lebar.

Menurut UH, konflik ini terjadi karena kakaknya (Rois) yang tega menyebarkan fitnah kepada kelurganya sendiri. Kakaknya mengatakan bahwa orang Syiah halal untuk dibunuh karena bukan Islam. Dia juga pernah mendengar kakaknya berdakwah melalui pengeras suara di suatu pengajian yang menghasut jamaah agar memusuhi orang-orang Syiah. Oleh karena tidak tahan mendengar hasutan itu, dia langsung mendatangi lokasi pengajian yang cukup dekat dengan rumahnya. Melihat kehadiran UH secara tiba-tiba, jamaah pengajian tersebut sempat ingin mengeroyok UH. Kakaknya pun memaksa UH agar cepat pergi menjauh, agar tidak dibunuh jamaaah pengajian.

Situasi ini yang menurut UH tidak masuk akal. Mengapa kakaknya melakukan penghasutan untuk memusuhi keluarganya

sendiri. Penghasutan dan fitnah ini, menurut UH, berkali-kali dilakukan kakaknya, baik melalui pengajian maupun forum-forum lainnya. Bahkan, tidak jarang dia juga mendengar sayup-sayup dari pengeras suara di kampung. Jika tempat pengajian dekat dari rumahnya, seringkali UH tidak tahan mendengarnya. Dia ingin langsung menemui kakaknya untuk tahu mengapa kakaknya melakukan ini.

UH memang adik perempuan Tajul Muluk dan Rois yang paling berani. Pendapatnya sering dikutip media. Dia juga bahkan bersedia menjadi saksi dalam persidangan. Pengalamannya sebagai perempuan Syiah dia peroleh dari keluarganya. Abahnya (Ayah) yang seorang pimpinan pondok pesantren kala itu sering memperoleh kiriman kitab-kitab dari Iran. Padahal, Abahnya tidak merasa memberikan alamat rumah kepada pengirimnya (orang Iran). Abahnya tidak pernah memaksa anak-anaknya untuk menganut aliran Syiah. Namun, dalam belajar agama, kitab-kitab yang dikirim dari Iran juga perlu dipelajari. Sehingga, dalam keluarga UH, perbedaan aliran keyakinan adalah hal yang biasa. Tak heran jika ada salah satu kakak perempuannya yang Sunni juga menikah dengan orang Syiah.

Lantas, mengapa terjadi gesekan antara Tajul Muluk dan Rois? Menurut UH, gesekan ini dimulai ketika Rois tidak lagi menjadi penganut Syiah pada sekitar tahun 2006. Semenjak itu, Rois sering berceramah yang isinya menjelek-jelekan Syiah. Gesekan itu terus berlanjut hingga terjadi konflik pada tahun 2011. Konflik kekerasan yang berdampak pengrusakan. Menurutnya, sejak konflik itu, apa saja yang diberikan oleh orang Syiah dianggap barang haram bagi orang Sunni di desanya. Sebagai contoh, ketika UH pergi untuk berbela sungkawa ke tetangga dengan membawa beras, beras tersebut dikembalikan. Alasannya, beras yang ia bawa adalah barang haram. Barang orang syiah adalah haram. Begitu pula ketika ada selamatan atau syukuran. Orang Sunni tidak boleh memakan makanan dari orang Syiah. Haram. Dampak dari sini adalah semakin menguatnya gesekan di tengah masyarakat, terutama yang berpendidikan rendah. Realitas berbeda terjadi pada masyarakat yang berpendidikan tinggi. Menurut UH, mereka bersikap

biasa saja. Bahkan, sampai sekarang, ada anak-anak Syiah usia Sekolah Dasar yang diasuh di rumah gurunya yang non-Syiah di desa karena sedang mempersiapkan menghadapi Ujian Akhir Nasional.

Ustad Tajul Muluk pernah mengajak dialog dengan masyarakat. Utamanya dengan masyarakat yang mengatakan bahwa orang Syiah sesat. Akan tetapi, permintaan ini tidak ditanggapi. Bahkan sering hanya dijawab dengan ungkapan "pokoknya" sesat.

Ungkapan yang hampir sama disampaikan juga oleh perempuan Syiah yang lain. IS, 26 tahun, perempuan muda berkulit kuning langsat. Kedua orang tuanya dan beberapa saudaranya adalah anggota jamaah Syiah. Rumahnya telah habis dibakar massa pada saat kerusuhan. Untungnya, ia dan keluarga dapat menyelamatkan diri. IS lulusan Madrasah Tsanawiyah (MTs., setingkat Sekolah Menengah Pertama [SMP]). Sebagaimana UH, IS berkomunikasi dengan bahasa Indonesia cukup baik. Sebenarnya, dia ingin sekali melanjutkan sekolah formal, namun tidak terwujud karena lokasi kejar paket C jauh dari tempatnya bekerja saat itu. IS saat ini sudah mempunyai calon suami dan berencana akan menikah dalam waktu dekat. Calon suaminya berasal dari Lumajang, Jawa Timur. Jika menggunakan kendaraan darat, dibutuhkan 12 jam waktu tempuh dari Sampang ke Lumajang. Calon suaminya bukan orang Syiah. Laki-laki ini tidak mempermasalahkan aliran yang dianut calon istrinya. Baginya, semua aliran sama saja.

Ketika berbicara tentang konflik, dengan kepala menunduk dan sesekali mengusap kedua mata, IS bertanya, "*kenapa ya, mbak, kok jadi seperti ini? Sebenarnya apa salah kami? Orang kok tega main bakar rumah kami, main pukul, ada yang dibacok sampai meninggal?*"

Pada saat kejadian, IS kebetulan tidak berada di rumah (Sampang). Dia sedang bekerja di Surabaya. Berbeda dengan tahun-tahun sebelumnya, meskipun konflik terjadi pada masa liburan Idul Fitri, dia tidak pulang kampung. Saat itu, IS diajak majikannya berlibur ke Bali. Ketika memperoleh kabar bahwa

ada kerusuhan di desanya, IS langsung mencari tahu keberadaan keluarganya, terutama kedua orang tuanya. Ia menelepon, namun tidak berhasil. Baru pada hari ketiga paska kerusuhan, IS dapat menghubungi orang tuanya. Dia akhirnya mengetahui bahwa keluarganya sudah berada di pengungsian. GOR Sampang. Beberapa bulan setelah kerusuhan, IS memutuskan untuk tidak bekerja lagi di Surabaya. Dia memilih tinggal dengan orang tuanya di pengungsian.

Menurut IS, penyebab konflik tidak lain adalah kepentingan tokoh-tokoh agama yang aktif menyebarkan fitnah terhadap kelompok Syiah. Melalui umatnya yang loyal, tokoh agama ini menyuruh pengikutnya melakukan apa pun. Terjadilah tragedi amuk massa. Tokoh agama yang berseberangan dengan Syiah ini menyampaikan ceramah kebencian melalui pengajian-pengajian. Pengikutnya pun akhirnya merasa bahwa apa yang dilakukannya adalah bagian dari perintah agama yang diajarkan oleh tokoh-tokoh agama tersebut.

Ini adalah perkembangan baru di desanya. Menurut IS, sebelumnya, kehidupan antaraliran agama di desanya berjalan damai. Kondisi berubah ketika ada tokoh agama yang menyatakan dalam bentuk video bahwa orang Syiah adalah bukan Islam. IS menyatakan:

> "Jadi kami dikatakan sebagai aliran sesat. Pendapat ini didukung dengan tersebarnya video shalat orang Syiah dengan berjoget-joget, sholat dengan bertepuk tangan. Bahkan kami dituduh tidak percaya dengan al-Quran."

Video fitnah ini tersebar. Video ini semakin memperuncing perbedaan dan konflik di antara masyarakat desa. IS juga pernah ditolak tetangganya ketika mengantarkan makanan. Tetangganya menganggap bahwa makanan orang Syiah haram untuk dimakan. Bahkan, apa pun pemberian dari orang Syiah berhak untuk ditolak. Pemberian orang Syiah diyakini sebagai hipnotis untuk masuk Syiah.

IS juga menjelaskan, orang-orang di desanya semakin percaya dengan ceramah tokoh-tokoh agama ini. Hal inilah yang akhirnya mengganggu hubungan kekerabatan dalam keluarga

Muslim di desanya. Dulu, dalam satu keluarga bebas memilih, menganut Syiah atau Sunni. Namun sekarang, hal itu tidak terjadi lagi. Orang-orang Sunni selalu mempengaruhi orang-orang Syiah agar bertobat untuk kembali ke Sunni. Hubungan sosial yang semula terjalin hangat menjadi seperti perang dingin. Masyarakat tidak saling menyapa dan semakin menjauh dengan orang Syiah. IS menambahkan, menjadi keluarga Syiah tak lepas dari ejekan dan olok-olokan tetangganya. Bahkan keluarganya pernah memperoleh ancaman dari beberapa orang. Bahwa jika tidak kembali ke Sunni, akan dibunuh. Rumahnya akan dibakar.

IS melanjutkan, kebanyakan orang di desanya tidak berpendidikan tinggi. Pengetahuannya terbatas hanya di seputar lingkungan desanya. Sebagian besar dari mereka mengikuti jamaah pengajian dan mudah sekali untuk dipengaruhi, apalagi menggunakan bahasa agama. Hanya sedikit dari mereka yang dapat berbahasa Indonesia. Oleh karena itu, setelah kerusuhan, orang-orang desa curiga dengan orang-orang yang datang dan pandai berbahasa Indonesia. Orang yang pintar berbahasa Indonesia selalu dikaitkan dengan kelompok Syiah. Orang Syiah dianggap pintar bicara. Jadi, kalau ada orang luar desa yang pintar berbahasa Indonesia dicurigai sebagai mata-mata orang Syiah. Tingkat pendidikan ini, menurut IS, adalah masalah utama. Sehingga, orang-orang yang tidak paham tentang Syiah, mudah dipengaruhi untuk melakukan tindakan keji. Dia mengatakan, orang-orang di desanya sulit sekali untuk diajak bicara. Mereka lebih suka menyelesaikan masalah dengan kekerasan, seperti membacok atau biasa disebut "carok".

Pengalaman agak berbeda dituturkan oleh JM, 50 tahun. JM adalah istri Pak Hamamah, korban meninggal karena dianiaya massa. Berperawakan langsing, berkulit sawo matang, dan berwajah lembut. JM tidak terlalu menguasai bahasa Indonesia dengan baik. Dengan menggunakan bahasa Madura, JM bercerita banyak dan mengalir.

JM mengawali ceritanya dengan ungkapan kesedihan atas meninggalnya suami pada saat kerusuhan. Tanpa keluar air mata tapi dengan nafas yang berat, dia mengulang kata-kata "sedih"

jika mengenang peristiwa itu. Dia *shock* dan masih bertanya-tanya keheranan, kenapa orang-orang tega berbuat keji kepada suaminya. Saat itu, suaminya tidak bermaksud menghalangi massa yang akan membakar rumahnya. Suaminya hanya mau meminta maaf. Dia minta maaf berulang-ulang dan bersedia diajak berbicara. Akan tetapi, ucapan suaminya tidak digubris massa yang bergitu banyak. Massa semakin beringas walaupun suaminya sudah bersujud di kaki orang-orang yang sengaja memegangi tangannya. Dalam waktu singkat, tubuh suaminya harus menahan bacokan-bacokan senjata tajam. Massa menyerang dengan sadis. Menurut saksi mata, pak Hamamah mengalami luka di sekujur tubuhnya. Amat mengerikan.

Suasana hari ketujuh setelah Idul Fitri (peringatan hari raya ketupat), dalam masyarakat Jawa dan Madura, lebih ramai daripada Idul Fitri. Pada hari itu, seperti ibu-ibu lainnya, JM bangun pagi-pagi menyiapkan ketupat, memotong ayam untuk lauk, dan memasak sayurnya. Pukul 06.00 pagi, semua makanan sudah tersaji di meja untuk disantap sekeluarga. Setelah itu ibu JM pergi ke kebun. Saat itu, sekitar jam 10.00, ada ramai-ramai yang mengagetkannya. Tiba-tiba ada orang berlari dan memintanya untuk bersembunyi agar terhindar dari amuk massa. Massa menyerbu, mengamuk, dan membakari rumah orang Syiah.

Dalam situasi mencekam, dia tidak tahu ke mana harus mencari tempat bersembunyi. Saat mencari tempat bersembunyi, JM bertemu dengan anak-anak yang berjumlah sekitar delapan anak, termasuk anak adik Ustad Tajul Muluk. Anak-anak ini berusia antara 3 tahun sampai 9 tahun. Entah ide dari mana, akhirnya JM menyembunyikan delapan anak ini di tepi sungai. Agar tidak terlihat, JM mengambil daun-daun untuk menutupi tubuh mereka. Sebagian tubuh anak-anak tersebut berada di dalam air sungai. Sekitar pukul 18.00 petang, JM dan delapan anak ini ditemukan aparat kepolisian yang membantu evakuasi orang-orang Syiah.

Selain delapan anak, ada Pak Tohir, salah satu korban pembacokan di perut, bersembunyi di tempat yang sama. Dengan

raut muka ditekuk ke dalam dan bersuara lirih, JM mengatakan, tidak tega melihat anak-anak yang dia sembunyikan dan kondisi pak Tohir yang lukanya sangat parah. Sesekali dia menghibur anak-anak agar tetap bertahan sampai kondisi aman. Dia sangat bersyukur, akhirnya mereka ditemukan polisi, walaupun sebelumnya dia juga takut pada polisi.

Sekarang, JM tinggal di pengungsian tanpa suami. Lebih sedih lagi ketika dia dapat informasi bahwa Ustad Rois telah dibebaskan oleh pengadilan. Rois tidak terbukti bersalah. Dengan bahasa Indonesia yang tidak terstruktur susunan katanya, dia mengeluh, kenapa yang menyebabkan terjadinya kerusuhan *kok* malah dibebaskan.

> "Sejak ada hasutan kalau Syiah sesat oleh tokoh agama, termasuk Ustad Rois, orang-orang semakin membenci dan menjauhi kami, orang-orang Syiah. Mengapa orang lebih percaya lihat *handphone* tentang orang-orang Syiah daripada melihat sendiri ibadah kami. Padahal kami juga masih satu desa."

Pengaruh tokoh agama (selain tokoh Syiah) memang sangat besar bagi orang-orang di desa. Apa pun yang disampaikan dalam pengajian, mereka akan sepenuhnya percaya.

> "Dulu kami bisa hidup rukun. Tidak ada masalah, baik dari kelompok Syiah maupun Sunni. Tapi setelah tersebar berita bahwa orang Syiah shalatnya joget-joget dan bertepuk tangan, semua lantas memusuhi orang Syiah. Bahkan sampai dikatakan kalau Syiah yang dipimpin oleh Ustad Tajul Muluk adalah Syiah yang sesat. Berbeda dengan Syiah-Syiah yang lain. Mungkin juga ada persaingan Ustad Rois dengan kakaknya sendiri, karena orang-orang sebenarnya memang menyukai Ustad Tajul Muluk, karena orangnya biasa, bisa membaur."

JM menjelaskan bahwa ada banyak perubahan ke arah lebih baik sejak ada Ustad Tajul Muluk. Misalnya, untuk peringatan Maulud Nabi, menurut Ustad Tajul, tidak perlu diselenggarakan di setiap rumah, tapi lebih baik dijadikan satu, di masjid atau di salah satu tempat. Dengan begitu, akan menghemat biaya atau pengeluaran keluarga. Tidak perlu juga memberikan uang *tanda-mata* pada kiai.

Ratapan yang sama juga disampaian RH, 25 tahun. Sosok perempuan muda Syiah. RH mempunyai dua anak (7 tahun dan 2,5 tahun). Dia menikah di bawah umur. Bahkan belum menstruasi. Usianya saat itu 15 tahun. RH tidak pernah sekolah formal. RH menerangkan, suaminya terluka saat kerusuhan. Suaminya terjepit kayu rumahnya yang roboh dibakar massa. Berbeda dengan yang lain, RH mengungkapkan perasaan sedihnya dengan nada tinggi khas orang Madura. Dengan logat bahasa Madura yang cepat, dia bercerita bahwa kejadian yang dialami itu begitu menakutkan. Pada hari itu, dia sudah menyiapkan beberapa makanan istimewa untuk merayakan hari raya ketupat. Namun nahas, belum sempat menyantap lauk ayam yang dia masak, tiba-tiba rumahnya diserang massa. Seluruh anggota keluarganya lari tunggang langgang, termasuk dirinya. RH menyesalkan perusakan rumahnya. Di antara para pelaku pembakaran itu juga ada dari perempuan komunitas yang lain (Sunni). Mereka membawa alat pukul atau botol minyak untuk membakar. Di antara mereka ada yang ia kenal. Akan tetapi sebagian besar tidak kenal. Bukan orang desanya.

Menurut RH, orang-orang tidak suka dengan Syiah karena pengaruh dari kiai pimpinan mereka. Orang-orang itu menuduh orang Syiah adalah orang sesat. Mereka meyakini bahwa orang-orang Syiah melakukan sholat dengan berjoget-joget sambil bertepuk tangan.

> "Kalau perempuan Syiah bisa dibuat giliran dengan laki-laki. Maksudnya bisa bertukar pasangan seenaknya. Dengan tuduhan–tuduhan itu, orang-orang *di luar* Syiah melihat, perempuan Syiah seperti najis. Jika duduk, alas bekas yang diduduki dibersihkan, bahkan kalau memakai tikar maka tikarnya harus diganti."

RH tidak terima dituduh demikian. Tapi apalah daya. Jika dia menyangkal, orang akan lebih memusuhinya. Meskipun sering memperoleh perlakuan yang menyinggung perasaan, orang Syiah tidak pernah mengungkapkan ketidaksetujuannya secara langsung.

M, dukun bayi penganut Syiah juga menuturkan bahwa kondisi mulai berubah pasca kerusuhan pertama. Orang-orang

bukan Syiah tidak mau lagi minta tolong membantu persalinan pada M. Memang tidak semuanya, namun dapat dipastikan ada yang sudah tidak mau. Mereka menganggap bahwa dipijat oleh M adalah haram atau najis. Ada beberapa orang non-Syiah yang masih menjadi pelanggan M, walaupun konflik sudah pecah untuk kedua kalinya. Kepada yang tidak lagi mau menggunakan jasanya, M sebenarnya dia tidak tega. Kebanyakan, mereka tidak mampu pergi ke dokter untuk melahirkan. Bukan saja karena biaya, tapi juga jarak Puskesmas yang cukup jauh dari desa. Namun, bagaimana lagi jika mereka sendiri tidak mau ditolong karena M adalah penganut Syiah.

Ibu-ibu di pengungsian bersyukur karena M tinggal bersama mereka. Jika anak-anak mengalami masalah kesehatan, mereka dapat meminta tolong dipijat tanpa biaya. Hingga saat ini, tidak ada pelayanan medis di tempat pengungsian. Kondisi ini menambah berat beban para ibu ketika anak-anaknya menderita sakit. Bahkan ke rumah sakit saja mereka segan. Mereka sudah memperoleh julukan (*stereotype*) "orang GOR". Menurut para pegungsi, julukan ini membuat mereka tidak nyaman. Mereka, dengan demikian, sudah dianggap warga negara lain, yang berbeda dengan lazimnya sebagai warga negara.

Menurut M, akar konflik ini sebenarnya adalah perbedaan di antara pemimpin agama. Hal ini mempengaruhi pengikutnya. Para pengikut pun bermusuhan satu sama lain. Melalui ceramah dan video shalat orang Syiah yang berjoget-joget, mereka percaya bahwa Syiah adalah aliran sesat. M pernah mengalami perlakuan tidak mengenakkan ketika alas duduk yang dia duduki diganti oleh tuan rumah setelah kepergiannya. Dia kecewa dan sakit hati. menurutnya, ia telah diperlakukan seperti anjing dan dianggap najis.

Suara Perempuan Non-Syiah[15]

Konflik, tentu saja, tidak hanya dilakukan oleh satu pihak. Ia adalah aktivitas yang dilakukan oleh dua kelompok atau lebih. Demikian juga yang terjadi di Sampang. Bagi para

15 Wawancara dilakukan dengan perempuan lokal non-Syiah yang tinggal di Kota Sampang 13 April 2013.

perempuan non-Syiah, konflik yang terjadi pada tahun 2011 lalu adalah kesalahan orang-orang Syiah sendiri. Konflik di Kecamatan Omben tidak lain karena orang-orang Syiah yang menyebarkan ajaran sesat. Kesesatan yang dimaksud diketahui melalui informasi video shalat orang Syiah sambil berjoget yang tersebar dan dapat diakses melalui telepon seluler. Meskipun demikian, ketika dikonfirmasi, mereka tidak yakin bahwa video tersebut adalah video orang Syiah Omben. Akan tetapi, mereka tetap menganggap warga Syiah Omben adalah sesat.

MT (50 tahun) yang tinggal sekitar lima kilometer dari lokasi pengungsian, menambahkan bahwa orang Syiah dapat shalat di sembarang tempat. Tidak harus di masjid. Kadang di poskamling. Kadang di sawah-sawah. Informasi ini dia peroleh dari *ponsel* anaknya. Dia sendiri mengaku tidak pernah melihat langsung bagaimana orang Syiah shalat.

Sedangkan menurut SR (25 tahun), anak MT, ajaran seperti yang ibunya ceritakan tadi atau yang dilihat di ponsel memang seharusnya tidak boleh. Bahkan itu dapat dikatakan sebagai ajaran sesat. Kesalahan fatalnya, menurut SR, orang-orang Syiah tidak mau taubat dan kembali ke Sunni, meskipun sudah diingatkan. Oleh karena tetap keras kepala, akhirnya masyarakat pun melakukan pencegahan agar tidak tambah luas penyebarannya. Penyerangan ini adalah salah satu bentuk pencegahan tersebut.

Seorang guru perempuan, istri dari angggota Kepolisian Sektor Sampang yang sering bertugas menjaga di GOR Sampang, mengatakan, jika memang ada yang tidak sama cara beribadahnya, seharusnya tidak boleh menggunakan kekerasan dalam menyelesaikannya. Ibu guru ini meragukan kebenaran video yang beredar tentang ibadah penganut Syiah. Suaminya pernah melihat sendiri warga Syiah shalat berjamaah di GOR, dan faktanya tidak seperti yang digambarkan dalam video tersebut.

Pendapat yang berbeda juga muncul dari seorang mahasiswi Universitas Muhammadiyah Surabaya yang asli Sampang. Dia merasa iba dan kasihan melihat kondisi pengungsi yang

mengenaskan, terutama anak-anak dan perempuan. Meskipun awalnya dia takut dengan orang Syiah, tetapi kunjungannya ke GOR Sampang mengubah pandangannya tentang Syiah. Mereka adalah korban dalam kerusuhan tersebut.

Yang menarik, meskipun kerusuhan Sampang sudah menjadi berita nasional, salah satu perempuan penjaga toko swalayan yang hanya berjarak 200 meter dari GOR Sampang, tidak mengetahui identitas penghuni GOR tersebut. Sementara penjaga yang lain mengatakan dengan jelas bahwa orang-orang yang tinggal di GOR Sampang adalah orang Syiah yang diusir dari desanya. Mereka tidak punya tempat tinggal, jadi sekarang diberi tempat oleh pemerintah di GOR Sampang.

Perempuan dan Harapannya dalam Penyelesaian Konflik

Proses penyelesaian konflik Sampang ini, porsi keterlibatan perempuan sangat minim. Forum-forum perundingan tidak memberi ruang bagi perempuan untuk ikut mengusulkan solusi. Semua mekanisme penyelesaian konflik diserahkan pada kelompok laki-laki. Maka, yang dapat dilakukan perempuan adalah hanya *berharap* agar konflik ini selesai. Perempuan Syiah berharap mereka dapat pulang ke desanya.

Mayoritas perempuan penganut Syiah menginginkan untuk dapat kembali pulang ke desanya. Desa tersebut adalah tanah kelahiran mereka. Tempat di mana keluarga berkumpul. Tempat mereka mencari penghidupan. Oleh karena keinginan ini, mereka sangat berharap pemerintah mau mendengar. Memberikan kesempatan untuk kembali ke desa. Bukan dengan pilihan yang selama ini di sosialisasikan yaitu transmigrasi. Bahkan, jika perlu, pemerintah tidak perlu mengganti rumah-rumah mereka yang dibakar massa. Mereka bersedia membangun rumah mereka kembali. Mandiri.

Perempuan Syiah di pengungsian dihadapkan pada beberapa masalah. Misalnya, kebutuhan dapur, kebutuhan privat perempuan, dan persoalan anak-anak. Kebutuhan-kebutuhan tersebut adalah kebutuhan riil yang dihadapi oleh perempuan. Oleh karenanya, perempuan seharusnya dilibatkan dalam

perundingan-perundingan penyelesaian konflik. Sehingga, mereka dapat mennyuarakan apa yang menjadi kebutuhan perempuan. Hal tersebut tentu saja tidak dapat diwakilkan pada kaum laki-laki. Perempuan akan lebih mengutamakan perasaan dalam melakukan perundingan.

Suara demikian relatif umum dalam konflik yang mengakibatkan salah satu pihak mengungsi. Sayangnya, suara perempuan ini tidak pernah dilibatkan dalam pembuatan keputusan-keputusan strategis. Tidak pernah dilibatkan dalam kebijakan tentang bantuan, langkah-langkah pasca konflik, bahkan tentang nasib mereka sendiri. Akhirnya, kebanyakan mereka memasrahkan suaranya pada para laki-laki atau suami-suaminya. Mereka tidak tahu persis siapa saja pihak yang mendukung mereka atau siapa saja yang pernah membantu mereka saat di pengungsian.

Bagi para pengungsi perempuan ini, mereka hanya ingin dianggap sebagaimana warga Sampang lainnya. Mereka ingin diperlakukan adil dalam segala situasi. Tinggal di GOR, dalam beberapa hal, malah mempertajam stigma terhadap mereka sebagai perempuan lemah, tergantung, dan merepotkan orang lain. Hal ini seringkali mereka alami ketika berobat ke Rumah Sakit Sampang. Stigma "perempuan GOR" menjadikan mereka memperoleh perlakuan berbeda dalam penanganan medis. Cemoohan dan sindiran dari petugas mereka terima ketika sedang berobat.

Mereka ingin hidup normal. Pergi ke sungai untuk mencuci. Memasak di dapur. Pergi ke ladang atau sawah tiap hari. Tinggal di GOR sudah merenggut eksistensi mereka sebagai perempuan desa. Sementara, orang di luar menganggap pemerintah memanjakan pengungsi Syiah dengan terus memberikan jatah makan dan tempat tinggal gratis. Pengungsi Syiah dibiarkan menganggur. Makan dan tidur gratis. Dua situasi kontradiktif ini memposisikan perempuan pengungsi menjadi semakin sulit. Untuk pulang ke desanya ibarat mimpi. Sementara orang lain menganggap mereka hidup dalam negeri mimpi; mereka dilayani tanpa perlu bekerja.

Melokalisir kelompok Syiah di suatu tempat, seperti GOR Sampang, dan menutup akses orang luar untuk mengetahui kondisi mereka dengan alasan menjaga keamanan sebenarnya justru memperlebar ketimpangan informasi antara yang ada di dalam GOR (Syiah) dan masyarakat yang di luar GOR (non Syiah). Segala prasangka berubah menjadi stigma terhadap kelompok yang dilokalisir. Jika ini dibiarkan lama, bukan tidak mungkin akan muncul stigma yang lebih parah. Bahwa mereka adalah kelompok yang salah dan perlu diatur.

Semakin lama rentang waktu pasca konflik, perhatian publik terhadap kasus ini pun semakin memudar. Akibatnya, tidak ada kejelasan tentang masa depan mereka. Mereka tetap akan berada di GOR. Ini merupakan penghukuman yang tidak masuk akal dan tidak manusiawi. Hidup serba terbatas di dalam GOR, secara tidak langsung, dapat memperlemah mental mereka. Tanda-tanda frustasi sudah tampak pada wajah mereka. Bukan tidak mungkin, sedikit demi sedikit, mereka akan menyerah pada opsi yang ditawarkan oleh pemerintah, yaitu transmigrasi.[16] Sementara, menilik dari informasi para perempuan di sekitar Kota Sampang, tidak terlalu masalah bagi mereka, jika jamaah Syiah ini kembali ke desanya. Yang penting tidak ada kerusuhan lagi.

Penutup: Mendorong Keterlibatan Perempuan

Dari pemaparan di atas, ada beberapa perspektif perempuan Syiah dan Sunni terkait konflik yang terjadi di Omben, Sampang. *Pertama*, perempuan Syiah mempunyai pandangan bahwa konflik yang terjadi timbul karena kelompok Sunni tidak suka terhadap ajaran Syiah. Mereka memandang Syiah sebagai ajaran sesat. Perempuan Syiah juga berpandangan bahwa konflik yang terjadi di Sampang disebabkan oleh ketidaksukaan kelompok Sunni terhadap perubahan-perubahan yang dilakukan Syiah di desa. Di samping itu, konflik yang terjadi adalah akibat dari fatwa sesat terhadap Syiah yang dikeluarkan MUI Sampang yang diperkuat oleh fatwa serupa oleh MUI Jawa Timur.

16 Wawancara dengan pengungsi di GOR yang mempunyai keinginan untuk keluar dari GOR dan mencari kerja di luar.

Kedua, perempuan Sunni mempunyai pandangan yang berbeda. Perempuan Sunni memandang konflik yang terjadi adalah murni kesalahan Syiah. Syiah tidak mau mengikuti ajaran yang umum diikuti di Sampang dan Madura, yakni Sunni.

Peran perempuan Sunni dan Syiah dalam konflik tidak diakomodasi. Perempuan Syiah atau perempuan Sunni tidak dilibatkan dalam perundingan-perundingan penyelesaian konflik. Perundingan hanya dimonopoli kaum laki-laki. Harapan perempuan Sunni dan Syiah terhadap resolusi konflik adalah mereka dilibatkan dalam perundingan, sehingga mereka dapat menyampaikan keperluan dan kepentingan kaum perempuan.

Upaya yang dilakukan selama ini dalam penanganan konflik Syiah hanya fokus pada jalur litigasi dan penanganan pada pengungsi Syiah. Padahal, jika merujuk pada UU No.7 tahun 2012 tentang Penyelesaian Konflik Sosial, dijelaskan bahwa upaya yang penting untuk dilakukan adalah berkaitan dengan sosial kemasyarakatan, baik dalam tahap rekonsiliasi, rehabilitasi, dan rekontruksi. Namun, itu semua tidak dapat dijelaskan dalam penyelesaian konflik Syiah Sampang.[17] Sebagai contoh, dalam sebuah kesepakatan bersama, penyelesaian dengan pranata sosial atau adat lokal yang konon pernah dilakukan, hanya sebatas penghakiman sosial terhadap pihak minoritas untuk menuruti kelompok mayoritas. Dengan kata lain, ia menjadi alat untuk mengatakan bahwa kelompok Syiah harus kembali pada ajaran Sunni dan bahkan membatasi aktifitas keagamaan mereka.

Berkaitan dengan upaya pasca konflik, pemerintah setempat tidak melakukan langkah-langkah seperti yang telah tercantum dalam UU No.7 Tahun 2012 tentang Penyelesaian Konflik Sosial, yakni rekonsiliasi, rehabilitasi, dan rekontruksi. Upaya yang dilakukan hanya pada tahap penanganan korban. Menempatkan korban di GOR Sampang, tanpa prasarana yang memadai sesuai ketentuan.

17 Kompas.com, "DPR akan panggil Bupati Sampang", 15 Mei 2013, http://regional.kompas.com/read/2013/05/15/02511689/about.html.

Dengan demikian, ada beberapa hal yang perlu diupayakan dalam penyelesaian konflik sampang. *Pertama*, perlu melengkapi upaya advokasi litigasi melalui upaya lain, seperti upaya sosial dan budaya. Aspek sosial dan budaya digunakan sebagai langkah yang terintegrasi dengan upaya hukum yang saat ini telah dilakukan. *Kedua*, putusan bebas yang diberikan Pengadilan kepada Ustad Rois membawa dampak psikologi pada kedua belah pihak. Bagi kelompok Syiah, putusan ini sangat mengecewakan dan semakin menipiskan harapan-harapan ke depan berkaitan dengan stigma "salah" pada kelompok minoritas. Sedangkan bagi kelompok mayoritas, hasil upaya banding yang kemudian memperpanjang masa tahanan yang dijatuhkan pada Ustad Tajul Muluk memperkuat tuduhan atau opini yang telah dibangun. Bahwa kelompok Syiah memang harus tunduk pada kelompok yang mengatasnamakan mayoritas. *Ketiga*, kurangnya upaya-upaya sosial atau upaya non-litigasi berdampak pada posisi kelompok minoritas yang semakin terpuruk. Kelompok korban ini harus menghadapi kondisi psikis mereka yang kecewa dengan hasil pengadilan dan harus melawan stigma dari luar yang menguat dengan tuduhan sesat. Seharusnya, upaya ini dapat dilakukan untuk mengantisipasi keputusan pengadilan (jalur hukum) yang sering tidak berpihak pada kelompok minoritas atau korban. Fokus LSM yang begitu besar terhadap advokasi yang di bidang litigasi cenderung mengesampingkan potensi advokasi sosial lewat peran perempuan. Gambaran peran perempuan dalam tulisan ini diharapkan bisa mendorong upaya untuk mengisi kekosongan ini.

Daftar Pustaka

Badan Pusat Statistik Kabupaten Sampang, 2012. *Sampang dalam Angka 2012*.

Gilang, Dewa, "Minyak Tergenang di Syiah Sampang", 28 Agustus 2012, dalam http://indonesian.ws.irib.ir/artikel/wacana/item/50090-Minyak_Tergenang_Di_Syiah_Sampang dan http://politik.kompasiana.com/2012/08/27/minyak-tergenang-di-syiah-sampang-488979.html.

Jaringnews.com, "Keberadaan Rumah Ibadah GPII Sampang Dikomplain Warga", 8 Maret 2012, dalam http://www.jaringnews.com/politik-peristiwa/umum/11309/keberadaan-rumah-ibadah-gpii-sampang-di-complain-warga.

Kompas.com, "DPR akan panggil Bupati Sampang", 15 Mei 2013, http://regional.kompas.com/read/2013/05/15/02511689/about.html.

Poloma, Margaret M., 1994. *Sosiologi Kontemporer*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.

Tempo.com, " Forum Umat: Fatwa Sesat Syiah oleh MUI Tidak Sah", 31 Agustus 2012, dalam http://www.tempo.co/read/news/2012/08/31/078426687/Forum-Umat-Fatwa-Sesat-Syiah-oleh-MUI-Tidak-Sah.

Tim Temuan dan Rekomendasi, 2013. *Tentang Penyerangan terhadap Penganut Syiah, di Sampang, Madura*. Jakarta: Komnas Perempuan, Komnas HAM, KPAI.

Sumber Lain:

Data Bakesbangpol Kabupaten Sampang 2012.

Data Kementerian Agama Kabupaten Sampang 2011.

Data Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Kabupaten Sampang 2012.

Dokument Dinas Perindustrian dan Pertambangan Jawa Timur 2012.

Gerakan Aktif Tanpa Kekerasan: Transformasi Perjuangan Masyarakat Moro-Moro Lampung[1]

~ Oki Hajiansyah Wahab

Pengantar

Konflik di Kawasan Hutan Register 45 Mesuji Lampung yang mencuat akhir tahun 2011 lalu adalah salah satu konflik terpanjang di Provinsi Lampung. Konflik yang telah berlangsung lebih dari lima belas tahun ini melahirkan berbagai kekerasan yang menelan korban jiwa, penggusuran, dan pengabaian hak-hak konstitusional masyarakat Moro-Moro sebagai warga negara. Pengabaian hak-hak konstitusional yang mereka alami selama belasan tahun berdampak signifikan terhadap kehidupan dan kesadaran sosial mereka. Kesadaran sosial yang tumbuh mentransformasi diri dari perjuangan kekerasan menjadi *active non-violence* yang pada akhirnya melahirkan dukungan dari berbagai kalangan masyarakat. Tulisan ini akan menggambarkan pengalaman perjuangan masyarakat Moro-Moro yang berhasil mengelola konflik dengan kecerdasan sosial.

1 Ini adalah tulisan ulang dari karya penulis berjudul *Gerakan Aktif Tanpa Kekerasan: Sebuah Transformasi Perjuangan Masyarakat (Kasus Masyarakat Moro-Moro Register 45 Mesuji Lampung)* yang diterbitkan di Jurnal Ilmu Sosial dan Politik, (Vol. 16, No. 3, Maret 2013). Sebagian data diperbarui dan dianalisa ulang.

Indonesia adalah negara yang memiliki konflik agraria yang tinggi.[2] Warisan kebijakan agraria di era Orba[3] telah melahirkan ketimpangan penguasaan dan konflik agraria berkepanjangan. Mekanisme pengadaan tanah di era Orba, melalui intervensi negara, ini dijalankan melalui penetapan berbagai jenis hak tertentu atas tanah dan kekayaan alam yang ada di dalamnya. Berbagai jenis hak diperkenalkan di era Orba, seperti Hak Guna Usaha, Hak Pengusahaan Hutan (HPH), Hak Pengusahaan Hutan Tanaman Industri (HPHTI), dan Kontrak Karya Pertambangan.

Nyoman Nurjaya menjelaskan, kebijakan agraria di sektor kehutanan yang terjadi pada masa lalu telah mengakibatkan eksploitasi sumber daya hutan. Ia tidak menampik bahwa kebijakan tersebut telah memberi kontribusi bagi pertumbuhan ekonomi Indonesia dengan mendongkrak pertumbuhan ekonomi nasional, meningkatkan pendapatan dan devisa negara, menyerap tenaga kerja, dan menggerakkan roda perekonomian. Meski demikian, tidak dapat dipungkiri bahwa pemberian konsesi-konsesi kepada Badan Usaha Milik Swasta (BUMS) dan Badan Usaha Milik Negara (BUMN) telah menimbulkan bencana nasional dalam berbagai bentuk, termasuk kerusakan hutan yang tak terkendali, kerugian ekologi yang tak terhitung nilainya, kerusakan sosial dan budaya, pembatasan akses dan penggusuran hak-hak masyarakat, dan munculnya konflik-

2 Data versi Konsorsium Pembaharuan Agraria (KPA) menyatakan, terdapat 163 konflik agraria di Indonesia sepanjang tahun 2011, dengan jumlah korban tewas mencapai 22 orang, 34 orang tertembak, 279 orang yang ditahan, dan 147 orang mengalami penganiayaan. Angka ini mengalami kenaikan dibandingkan tahun 2010. Pada 2010, 106 konflik agraria dengan tiga orang meninggal. Sementara Data Outlook konflik agraria 2012, yang dilansir Huma, menyebutkan bahwa pada tahun 2006-2012 terjadi 232 konflik pengelolaan sumber daya agraria di 98 kabupaten/kota dan tersebar di 22 provinsi yang melibatkan lebih dari 20 ribu km persegi dan 91.968 orang dari 315 komunitas.

3 Mekanisme pengadaan tanah di era Orba dijalankan melalui penetapan berbagai jenis hak, antara lain Hak Guna Usaha, Hak Pengusahaan Hutan (HPH), Hak Pengusahaan Hutan Tanaman Industri (HPHTI), Kontrak Karya Pertambangan, dan lain-lain. Lihat, Iman Santoso, "Perjalanan Desentralisasi Pengurusan Sumberdaya Hutan Indonesia" **,** Makalah untuk *International Seminar on "Ten Years Along: Decentralisation, land and Natural Resources in Indonesia,* Atma Jaya University, Huma, Leiden University, and Radboud University.Jakarta 15-16 Juli 2008.

konflik pemanfaatan sumber daya hutan.[4]

Kawasan kehutanan adalah kawasan yang mengalami banyak konflik.[5] Penunjukan sepihak kawasan hutan di masa lalu oleh pemerintah menjadi salah satu faktor pemicu maraknya konflik-konflik di kawasan hutan. Periode krisis ekonomi di akhir dekade 90-an menjadi periode penting dalam perjalanan sejarah kehutanan di Indonesia. Periode ini adalah periode menjelang dan setelah pergantian rezim: Orba ke Transisi.

Riset *Center for International Forestry Research* (CIFOR)[6] menunjukkan bahwa periode 1997-2003 sebagai periode yang berdampak penting pada dinamika sektor kehutanan. Berdasarkan hasil observasi terhadap artikel media massa nasional, 359 peristiwa konflik di sektor kehutanan telah terjadi dari Januari 1997 sampai dengan Juni 2003. Riset ini menunjukkan, dari 359 kasus konflik yang berhasil dicatat, 39% di antaranya terjadi di areal HTI, 34% di kawasan konservasi, dan 27% di areal HPH.[7] Di masa Orba dan masa Transisi, konflik di areal HTI lebih sering terjadi dibandingkan dengan di areal HPH.

Register 45: Krisis Ekonomi, Konflik, dan Pengabaian Masyarakat Moro-Moro

Kondisi kawasan kehutanan di Lampung saat ini didominasi oleh konflik-konflik antara masyarakat sekitar

4 Nyoman Nurjaya, *Sejarah Pengelolaan Hutan di Indonesia*, dalam Jurnal Jurisprudence, Vol. 2, No. 1, Maret 2005, hlm 35-55. Lihat juga, San Afri Awang, *Dinamika Proses RUU Kehutanan*, dalam Jurnal PSDA Vol 1-1. Dampak negatif yang dihasilkan dari sistem pengusahaan hutan dalam bentuk HPH adalah: (1) kelestarian hutan dalam arti meningkatnya produktivitas lahan hutan dan kelestarian hasil kayu tidak tercapai; (2) muncul konflik antara pengusaha HPH, pemerintah, dan penduduk lokal; dan (3) terjadi banyak perubahan sosial, politik, dan budaya terutama di desa-desa sekitar hutan dan terganggunya akses penduduk atas sumber daya hutan.

5 Data KPA menyebutkan, dari 163 konflik agraria sepanjang 2011, 36 kasus terjadi di sektor kehutanan.

6 CIFOR melakukan penelusuran informasi dari majalah dan surat kabar yang terbit antara bulan Januari 1997 sampai dengan Juni 2003. Periode ini menurut CIFOR dianggap penting karena terjadi krisis ekonomi dan berbagai perubahan kebijakan politik menjelang dan setelah jatuhnya rezim Orba yang berdampak besar pada sektor kehutanan.

7 Yuliana Cahya Wulan, dkk., *Analisa Konflik Sektor Kehutanan di Indonesia 1997-2003* (Bogor: CIFOR, 2004), hlm 3-4.

hutan dengan pemerintah. Klaim terhadap status kepemilikan lahan dan akses pengelolaan merupakan tema konflik di kawasan hutan. Salah satu konflik pengelolaan kawasan hutan terpanjang di Lampung, dan telah menjadi isu nasional, adalah konflik di kawasan Hutan Produksi di Register 45, Kabupaten Mesuji, Lampung.

Laporan Tim Gabungan Pencari Fakta (TGPF) Kasus Mesuji[8] menyebutkan bahwa konflik di Register 45 adalah konflik penguasaan dan pengelolaan hutan tanaman industri yang sejak lama telah menjadi silang sengketa antara investor, masyarakat, dan pemerintah. Konflik di wilayah ini terus berlangsung dan seakan tidak pernah tuntas karena sejumlah sebab. Di antaranya adalah karena kebijakan pemerintah yang berubah-ubah, tidak terkoordinasi, minimalnya pengawasan pemerintah, investor yang tidak menjalankan kewajiban, penyalahgunaan izin, masyarakat yang tersingkir dan menjadi agresif, dan beroperasinya spekulan tanah.[9]

Dampak krisis ekonomi di masa itu juga dialami oleh PT Sylva, selaku pemegang izin Hak Pengelolaan Hutan Tanaman Industri (HPHTI) di Kawasan Hutan Register 45.[10] Krisis ekonomi yang melanda Indonesia pada akhir dekade 90-an menjelang reformasi mengakibatkan banyak perusahaan yang bergerak di wilayah kehutanan tergoncang, tak terkecuali PT Sylva Inhutani. [11]

8 Tim Gabungan Pencari Fakta (TGPF) Kasus Mesuji dibentuk oleh Menteri Koordinator Bidang Politik, Hukum dan Keamanan setelah konflik dan kekerasan di Mesuji menjadi isu nasional pada akhir tahun 2011.

9 Laporan TGPF Kasus Mesuji hlm 4.

10 Berdasarkan SK Menteri Kehutanan nomor 93/Kpts-II/1997 yang berisi penetapan kawasan Hutan Register 45, 43.100 hektar, PT Sylva Inhutani diberikan hak untuk mengelola kawasan hutan industri di Register 45. PT. SilvaInhutani Lampung (SIL) merupakan perusahaan patungan antara PT. Silva Lampung Abadi dan PT. Inhutani V. PT Silva Lampung Abadi menguasai 60 % saham, sedangkan PT Inhutani V 40%. Grup Usahannya memiliki banyak konsesi hutan di Provinsi Lampung. Widarto, pemiliknya, menurut versi *Globe Asia's 150 Richest Indonesians* Juni 2011 lalu, sebagai representasi dari Sungai Budi Group, berada pada peringkat 145 orang terkaya di Indonesia, dengan total kekayaan mencapai US$ 86 juta. Sungai Budi Grup menguasai banyak konsesi HTI di Provinsi Lampung.

11 Fakta adanya penelantaran tanah ini dapat dicermati sebagai salah satu alasan keluarya SK Menhut No.9983/Kpts-II/2002 Tentang Pencabutan Surat Keputusan Menteri Kehutanan nomor 93/Kpts-II/1997 yang berisi penetapan

Seperti dijelaskan di atas, pada periode krisis ekonomi dan pasca reformasi telah terjadi gelombang demokrasi yang mendorong keberanian rakyat yang selama masa Orba kehilangan tanah dengan berbagai sebab. Sulitnya kehidupan ekonomi di masa itu melahirkan keberanian mereka menggarap tanah-tanah yang dianggap terlantar, termasuk tanah-tanah di dalam kawasan hutan. Fenomena ini juga marak terjadi di Lampung menjelang dan saat proses reformasi.[12]

Masyarakat Moro-Moro,[13] Register 45, Sungai Buaya, Kabupaten Mesuji, Provinsi Lampung, adalah salah satu entitas masyarakat di kawasan hutan produksi Register 45 yang merasakan beratnya menghadapi tekanan dan berbagai tindakan diskriminasi yang dilakukan oleh pemerintah. Melihat penelantaran tanah dan kebutuhan ekonomi akibat krisis, masyarakat Moro-Moro masuk ke hutan dan memproduktifkan tanah.

Secara umum, kehidupan sosial di wilayah Moro-Moro mulai tumbuh dan berkembang secara positif sejak awal 1997. Namun, selama periode 1996 sampai sekarang, masalah-masalah administrasi kependudukan menjadi masalah krusial. Hampir semua warga tidak memiliki KTP. Keberadaan masyarakat Moro-Moro dianggap "ilegal" oleh perusahaan dan pemerintah.

---

kawasan Hutan Register 45, 43.100 hektar. Pencabutan izin dilakukan dengan dua alasan. *Pertama,* PT SIL dinilai tidak layak dalam melaksanakan kegiatan Pembangunan Hutan Tanaman Industri, baik dari segi teknis maupun finansial. *Kedua,* PT SIL tidak pernah menyerahkan Rencana Kerja Tahunan dan Rencana Kerja Lima Tahunan sejak 1999.

12 Down to Earth, lembaga pemerhati lingkungan internasional, dalam laporannya pada 2002 berjudul "*Forests, People and Rights,*" menyatakan bahwa keruntuhan ekonomi Asia pada 1997 yang diikuti oleh perubahan politik yang sangat cepat, pada akhirnya, memaksa Presiden Suharto turun dari kursi kepresidenan pada bulan Mei 1998. Sejak saat itu, terbuka peluang untuk menyuarakan pertentangan terhadap upaya perusakan hutan dan terjadi perubahan yang positif atas kebijakan dan praktak masalah hutan. Adanya kebebasan politik yang lebih besar ini mendorong kelompok masyarakat untuk lebih keras menyuarakan tuntutan mereka dan mengangkat isu-isu politik yang sensitif ke dalam wacana publik. Laporan dapat dibaca di http://www.downtoearth-indonesia.org/story/forests-people-and-rights.

13 Masyarakat Moro-Moro adalah masyarakat dari berbagai daerah di Lampung yang masuk dalam kawasan Hutan Register 45 pada 1996, menjelang reformasi. Periode 1997-2000 di Lampung terjadi eksodus masyarakat ke dalam kawasan hutan akibat krisis ekonomi dan reformasi kala itu. Sampai saat ini, mereka telah tinggal selama 16 tahun dan mengelola lahan seluas 2.444 hektar.

Mereka memperoleh stigma sebagai perambah kawasan hutan.

Hal yang menarik adalah pada Pemilu 2004, meskipun tidak memiliki KTP, ribuan masyarakat Moro-Moro didaftar sebagai pemilih, tiga Tempat Pemungutan Suara (TPS) didirikan di wilayah tersebut. Ironisnya, Pemilu 2004 adalah pemilu pertama sekaligus terakhir di wilayah Moro-Moro. Sejak 2007 sampai saat ini, masyarakat Moro-Moro tidak pernah lagi terlibat Pemilu.

Atas Nama Hukum dan Ketertiban, Mereka Diabaikan

Pengalaman menunjukkan, berbagai konflik pengelolaan sumber-sumber agraria seringkali berimplikasi pada terabaikannya hak-hak warga negara. Konflik agraria ini bukan hanya berdimensi kekerasan, tetapi lebih jauh, konflik tersebut mengakibatkan hilangnya hak-hak konstitusional warga negara. Pemerintah daerah mengabaikan hak-hak konstitusional ribuan orang di kawasan ini akibat konflik agraria yang menyelimutinya. Beberapa pengabaian hak-hak warga negara yang dimaksud dapat dilihat dalam tabel di bawah ini:

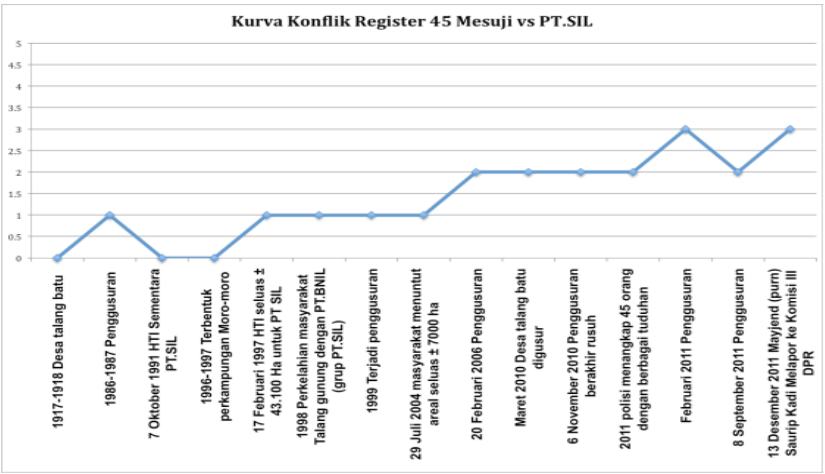
Tabel
Kategori Hak yang Diabaikan

No	Kategori Hak Konstitusional	Kategori Legal Right	Keterangan
1	Hak untuk Tidak Memperoleh Perlakuan Diskriminatif sebagaimana diatur dalam Pasal 28 D ayat (1) dan (4), Pasal 28 H ayat (2), UUD 1945	Hak atas dokumen kependudukan seperti diatur dalam UU No 23 Tahun 2006	Implikasinya ribuan orang selama belasan tahun tidak lagi memiliki Kartu Tanda Penduduk dan berbagai dokumen kependudukan lainnya seperti kartu keluarga, akta kelahiran, dan lain-lain.
2	Hak Untuk memperoleh perlakuan sama di dalam hukum dan Pemerintahan sebagaimana diatur dalam Pasal 27 ayat (1), Pasal 28 D ayat (1) dan (3), Pasal 28 I ayat (1) dan (2) UUD 1945	Hak untuk ikut memilih dan dipilih	Selama 7 kali pemilihan umum dari berbagai level mereka tidak dapat ikut serta karena tidak terdaftar sebagai pemilih akibat persoalan administrasi kependudukan.
3	Hak Atas Kesehatan sebagaimana diatur dalam Pasal 28B ayat (2), Pasal 34 ayat (3) UUD 1945	Hak atas layanan kesehatan dasar seperti diatur dalam UU Kesehatan dan UU Perlindungan Anak	Ratusan anak selama belasan tahun tidak memperoleh layanan kesehatan dasar seperti Posyandu, Imunisasi, dan lain-lain.
4	Hak atas pendidikan sebagaimana diatur dalam Pasal 31 ayat (1) dan (2), UUD 1945	Hak atas pendidikan dasar seperti diatur dalam UU Pendidikan nasional dan UU Perlindungan anak	Ratusan anak tidak memperoleh layanan pendidikan dasar yang memadai

Tinggal di kawasan hutan Register 45, yang hak pengelolaanya dikuasai oleh PT Sylva Inhutani Lampung, mengakibatkan masyarakat Moro-Moro harus menyandang predikat "perambah" dan "masyarakat ilegal".[14] Konsekuensinya, hak–hak konstitusional mereka sebagai warga negara secara sengaja diabaikan. Tidak memiliki KTP dan berbagai dokumen kependudukan lainnya, kehilangan hak-hak politiknya dalam setiap akses pendidikan dan kesehatan dasar. Mereka harus menerima semua itu.

Sejak 2006, pemerintah daerah dan perusahaan berusaha mengusir masyarakat Moro-Moro yang berdiam di kawasan hutan Register 45. Berulang kali tindakan represif, dengan melibatkan aparat keamanan dari berbagai kesatuan dan pamswakarsa, dilakukan untuk mengusir masyarakat. Sampai saat ini, upaya tersebut belum membuahkan hasil, dan konflik masih terus terjadi. Pemerintah daerah tetap pada kebijakan bahwa masyarakat yang berdiam diri di kawasan hutan tersebut adalah penduduk ilegal dan perambah hutan. Sementara, masyarakat menuntut solusi yang berkeadilan dan memberi perlindungan hak-hak konstitusionalnya. Pasang surut konflik di Register 45 digambarkan dengan baik oleh Ichsan Malik lewat grafik konflik di bawah ini:

14 Penyebutan ini didasarkan pada terbitnya SK Menhut No.322/Menhut-II/2004 tentang Pencabutan SK Menhut No. 9983/Kpts-II/2002 dan Pemberlakuan kembali SK No. 93/Kpts-II/1997. Dengan demikian, perusahaan kembali menegaskan keberadaan hak mereka yang sebelumnya dicabut. Anehnya, dalam SK Menhut No.322/Menhut-II/2004 ini, luas areal HP HTI PT SIL berubah menjadi ± 42.762 ha, dari 43.100 ha seperti tertera dalam izin sebelumnya.



Keterangan : Kurva Konflik diambil dari Laporan TGPF Kasus Mesuji

Konflik yang terus terjadi hingga saat ini membuat masyarakat Moro-Moro seakan hidup di luar hukum negara. Hukum dan keadilan seakan tidak mampu menjangkau mereka yang kurang beruntung karena persoalan sosial dan ekonomi. Hukum yang ada seakan menutup mata terhadap keberadaan mereka. Akibatnya, masyarakat dalam kawasan Hutan Register 45 harus berjuang bertahan hidup sendiri dan mengembangkan cara berhukumnya sendiri.[15] Penulis drama asal Inggris, George Bernard Shaw, dalam naskah drama berjudul *"Millionaires"*, menggambarkan jurang pemisah antara tujuan ideal hukum, yaitu keadilan dengan kenyataan hidup:

> *"The law is equal before all of us, but we are not all equal before the law. Virtually there is one law for the rich and another for the poor, one law for the cunning and another for the simple, one law for the forceful and another for the feeble, one law for the ignorant and another for the learned, one law for the brave*

15 Menyadari bahwa perjuangan yang dilakukan membutuhkan sebuah langkah-langkah yang terorganisir, maka pada 2006, masyarakat Moro-Moro mendirikan organisasi Persatuan Petani Moro-Moro Way Serdang (PPMWS). Organisasi ini dibentuk untuk mengorganisasikan seluruh perjuangan masyarakat dan merancang berbagai program untuk menjawab persoalan-persoalan masyarakat. PPMWS seakan menjadi "pemerintahan lokal" bagi masyarakat, mulai dari mengurus pernikahan maupun perceraian, menerbitkan surat jalan, mengurus sengketa antarmasyarakat sampai mengurus orang sakit. PPMWS juga menjadi wakil masyarakat Moro-Moro dalam setiap proses mediasi, negosiasi dengan berbagai pihak.

and another for the timid, and within family limits one law for the parent and no law at all for the child."[16]

Konstitusi Indonesia secara tegas telah melarang berbagai tindakan diskriminasi sebagaimana tecermin dalam Pasal 27 ayat (1), Pasal 28 D ayat (1), Pasal 28 I ayat (2). Hal yang sama juga tecermin dalam Pasal 1 ayat (3) Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang HAM yang juga tidak membenarkan diskriminasi berdasarkan perbedaan agama, suku, ras, etnik, kelompok, golongan status sosial, status ekonomi, jenis kelamin, bahasa, dan keyakinan politik. Ironisnya, konstitusi yang di dalamnya terdapat berbagai pasal yang melindungi hak-hak konstitusional warga negara tidak pernah dirasakan oleh ribuan masyarakat Moro-Moro.

Berdasarkan latar belakang di atas, bagian di bawah ini menjelaskan dampak pengabaian hak-hak konstitusional terhadap kehidupan di Moro-Moro Register 45, dan menunjukkan strategi perlawanan non-kekerasan masyarakat Moro-Moro dalam memperjuangkan hak-hak konstitusional mereka.

Bisnis Besar dan Rakyat yang Dimiskinkan

Hukum modern, yang kelihatan tenang dan beradab dari luar, ternyata sarat dengan desakan dan tuntutan kekuasaan bisnis. Satjipto Rahardjo menjelaskan fenomena kosmologi masyarakat industri di mana proses-proses produksi ekonomi memerlukan tatanan sosial yang mampu menciptakan medan sosial di mana proses ekonomi dapat berlangsung secara baik. Masyarakat Industri menginginkan sistem hukum yang formal-logis yang dapat memberikan prediktabilitas tinggi dan kalkulasi produksi ekonomi.[17]

Hal yang sama juga berlaku di kawasan hutan Register 45. Pemerintah daerah membangun kebijakan yang juga dipengaruhi oleh kepentingan investasi. Ketika hukum sudah

16 Lihat Laurence, Dan H. (ed.), *The Bodley Bernard Shaw: Collected Plays with their Prefaces*, vol. 6, 1973.

17 Satjipto Rahardjo, "Kritik terhadap Hukum Modern dalam Perspektif Studi Hukum Kritis" dalam *Justice Not For All* (Yogyakarta: Genta Press, 2008), hlm 43.

menjadi bisnis, tujuan hukum sebagai pemberi rasa keadilan, terutama untuk melindungi si lemah, menjadi melenceng. Hal ini karena hukum menjadi komoditas dan lebih mementingkan fasilitas bisnis. Kolaborasi antara kekuasaan dan ekonomi, pada akhirnya, berakibat pada sulitnya masyarakat mengakses keadilan. George Soros menyebutnya sebagai *"unholy alliances"* antara bisnis dan pemerintah, atau pengusaha dan penguasa, di mana berbagai fungsi negara dipangkas dan dibengkokkan oleh kepentingan bisnis privat.[18] Pada kasus Moro-Moro, kebijakan pemerintah daerah dipengaruhi berbagai faktor, seperti politik dan kepentingan bisnis. Implementasi hukum dipengaruhi oleh faktor-faktor di luar hukum. Akibatnya, keberlakuan hukum tidak dapat dilepaskan begitu saja dari otoritas apa yang ada di belakangnya, dan adu kekuatan dalam masyarakat yang juga fluktuatif sifatnya. Praktaknya penegakan hukum sangat dipengaruhi oleh faktor-faktor di luar hukum (*extra-legal factors*).[19] Di sinilah sesungguhnya konteks relasi negara-rakyat diuji dalam mewujudkan tanggungjawab negara untuk menghormati, melindungi, dan memenuhi hak asasi manusia.

Pengaruh kepentingan ekonomi ini sangat kuat dalam kebijakan pemerintah terkait penanganan masyarakat di Kawasan Register 45. Hampir dalam setiap kebijakan pemerintah daerah, pengusaha terkait memberikan dukungan pembiayaan untuk menjaga kepentingannya. Temuan TGPF menunjukkan bahwa, sejak tahun 2001, dana penertiban kawasan Hutan Register 45 selalu ditanggung oleh PT Silva Inhutani.[20] Pada akhirnya,

18 George Soros, *Open Society:Reforming Global Capitalism* (New York: Public Affairs, 2000), hlm. xi.

19 FX. Adji Samekto, *Justice Not For All* (Yogyakarta: Genta Publishing, 2008), hlm. 97.

20 Temuan TGPF Kasus Mesuji menunjukkan berbagai pelanggaran yang dilakukan PT Sylva Inhutani yang tidak diberi saksi. Mulai dari pembuangan limbah, penyewaan tanah pada pihak ketiga, menaman tanaman yang bukan kategori tanaman industri, sampai pelibatan PAM Swakarsa dalam proses penertiban kawasan hutan. Dalam SK Bupati Tulang Bawang Nomor 522/1018/DISKEHUT/TB/2001, pada bagian *memutuskan* poin kedua butir 3 disebutkan *"Segala Biaya yang timbul akibat ditetapkan Surat Keputusan ini dibebankan kepada PT Silva Inhutani."* Lihat juga, Notulensi Rapat Lanjutan Pembahasan Pengamanan Hutan Register 45 di Ruang Rapat Dinas Kehutanan Provinsi Lampung pada 10 April 2010. Dalam bagian Kesimpulan Rapat disebutkan, PT SILVA INHUTANI LAMPUNG *bersedia menanggung pendanaan yang ditimbulkan akibat perencanaan dan pelaksanaan pengamanan hutan oleh Tim*

negara seakan menjadi alat bagi kepentingan bisnis.

Di lain pihak, stigma perambah yang disematkan pemerintah terhadap masyarakat yang berdiam di kawasan hutan juga makin kuat. Jika dilihat, stigma ini merupakan bentuk kekerasan struktural yang boleh jadi akan melahirkan spiral kekerasan. Fenomena pengabaian hak-hak konstitusional masyarakat ini memang bukanlah kekerasan struktural fisik, tapi lebih kepada pengabaian dan juga pembangunan stigma. Stigma perambah, yang berkonotasi negatif, seakan-akan memberi label bahwa masyarakat yang tinggal di kawasan hutan adalah penjahat yang tidak berhak memperoleh hak-hak konstitusional sebagaimana warga negara lainnya.

Label utama yang mengemuka perihal pandangan negara terhadap masyarakat Moro-Moro adalah "ilegal". Status ini bukan semata permainan bahasa hukum, namun mengendalikan perspektif untuk membatasi hak-hak dasar manusia. Status *ilegal* berimplikasi pada tidak diakuinya identitas kewarganegaraan mereka. Satu paket bahasa kemudian dijejalkan kepada mereka, terartikulasi di koran-koran, diperbincangkan, dilegitimasi secara sosial, dan dikuatkan secara politis. Label ilegal kemudian bersanding dengan kata "perambah". Paket bahasa itulah yang memberikan pembenaran ingkarnya negara. Mereka tak berdaya. Tanpa fasilitas kesehatan yang memadai, tanpa fasilitas pendidikan dan akses infrastruktur lainnya. Akhirnya, mereka terasing tanpa pembelaan.

Arena sosial dalam konteks ini adalah Register 45. Ia merupakan arena kontestasi bagi agen sosial yang diarahkan oleh kepentingan untuk memaksimalkan kepemilikan terhadap berbagai sumberdaya material dan simbolik. Setiap arena dibedakan berdasarkan jenis modal yang diperebutkan di mana distribusi modal tersebut menjadi pembeda posisi sosial agen-agen yang berada di dalamnya. Arena sosial tidak dapat dikonstruksikan secara apriori melainkan melalui kajian

Terpadu. Lihat juga, Laporan Kepolisian Nomor: R/Renpam/25/IX/2011 tertanggal 5 September 2011, disebutkan bahwa *dana pengamanan Lahan Simpang D Register 45, Mesuji, Lampung, memperoleh dukungan anggaran dari PT Silva Inhutani Lampung.*

empiris di mana efek tindakan sosial para agen dan modal yang digunakan bekerja.

Terasing di Negeri Sendiri[21]

"Sekarang, kami sedang *melamar* untuk dapat menjadi warga negara Indonesia. Walaupun, kami sebenarnya warga Indonesia." Demikian pernyataan Syahrul Sidin, warga Moro-Moro. "Melamar" menjadi istilah yang dipakai Syahrul dan seluruh warga Moro-Moro supaya memperoleh pengakuan pemerintah Indonesia. Meski tinggal di Indonesia, warga Moro-Moro tidak dapat membuktikan ke-Indonesian mereka. Mereka tidak dapat menunjukkan dokumen yang menjadi bukti kewarganegaraan mereka. Usaha melamar menjadi warga negara Indonesia tak pernah surut dilakukan warga Moro-Moro. Berulang kali mereka menemui aparatur pemerintah supaya dapat memperoleh secarik kartu berukuran 8,5x5,5 centimeter tersebut. Berkali-kali usaha tersebut gagal. Tetapi, berkali-kali juga warga Moro-Moro kembali meminta.

Pengabaian dan pembiaran ini, akhirnya, memunculkan berbagai tindakan diskriminatif terhadap masyarakat Moro-Moro. Hak atas dokumen kependudukan, secara konseptual, termasuk ke dalam rumpun hak-hak sipil dan politik. Namun, hal ini berdampak juga pada penghormatan, pemenuhan, dan perlindungan hak-hak ekonomi, sosial, dan budaya. Dapat dibayangkan bagaimana sulitnya hidup tanpa dokumen kependudukan. Dokumen kependudukan dapat berupa kartu keluarga, KTP, akta pencatatan sipil, dan surat keterangan kependudukan. Dokumen kependudukan sesungguhnya adalah akses untuk memperoleh pemenuhan hak-hak ekonomi, sosial, dan budaya.

Dalam perspektif HAM, dikenal dengan apa yang dinamakan prinsip *indivisibility*, serta prinsip *interdependence* dan *interrelatedness*. Berdasarkan prinsip ini, pembatasan atas hak untuk mengembangkan diri demi memenuhi kebutuhan dasar hidup dan hak atas rasa aman akan berdampak dan berhubungan pada pemenuhan hak dasar lainnya. Termasuk

21 Sub-bab ini diambil dari buku *Terasing di Negeri Sendiri* yang ditullis oleh penulis.

di dalamnya menghambat pemenuhan hak atas pekerjaan, hak atas kesehatan, hak atas pendidikan, hak atas harta benda, dan lain-lain. Prinsip *interdependence* dan *interrelatedness* ingin menegaskan bahwa tiap hak akan berhubungan dan menyumbang pada pemenuhan hak dan martabat orang. Hak atas kesehatan, misalnya, tergantung pada pemenuhan hak atas pembangunan, hak atas pendidikan, dan hak atas informasi.

Potret Derita Masyarakat Moro: Si Kecil Bili

Bili Chandra akhirnya berpulang ke pangkuan Ilahi. Napas terakhirnya berhembus pada 21 Juni 2011 silam, hanya berselang 58 hari ketika ia pertama kali menghela napas pertamanya. Bili telah berjuang untuk hidupnya, begitu pula orangtuanya, serta seluruh kerabat yang bersimpati kepada mereka. Bili merupakan potret betapa pentingnya layanan kesehatan dasar.

Saat pagi menyeruak pada 24 April 2011, Bili terlahir. Kelahiran anak kedua pasangan Sasomo (35) dan Astuti (30) berlangsung normal. Bili terlihat sehat. Seperti layaknya proses kelahiran lainnya di Moro-Moro saat itu, Bili menghirup udara pertama kali berkat bantuan seorang dukun beranak. Hal itu karena tidak ada bidan yang praktik di Moro-Moro. Janganlah berharap rumah sakit, posyandu atau puskesmas pun tiada. Untuk menemui seorang bidan, warga Moro-Moro harus menempuh jarak sejauh enam sampai sepuluh kilometer. Dukun beranak akhirnya terpaksa dianggap layak untuk memberikan jasa medis persalinan.

Sumringah Sasomo dan Astuti menyambut kelahiran Bili berubah ketika malam beranjak. Bili menangis tiada henti. Tubuhnya panas tinggi. Khawatir akan keselamatannya, Bili dibawa ke Klinik Bersalin Mutiara Bunda Unit II, Tulang Bawang. Perawatan Bili segera beralih ke Rumah Sakit Mutiara Putri Bandar Lampung. Peralihan dilakukan setelah pihak klinik memberikan rujukan. Pihak klinik tidak mampu merawat Bili karena keterbatasan peralatan medis.

Setelah didiagnosa, rumah sakit menyatakan Bili mengalami infeksi berat akibat *peritonitis* atau radang rongga

perut. Usus halus Bili buntu. Di lokasi usus yang buntu itu, kebocoran usus terjadi. Akibatnya, kotoran dalam usus masuk ke rongga perut. Pihak rumah sakit memutuskan untuk segera melakukan operasi pada 25 April 2011 malam. Operasi akan memotong usus Bili yang rusak tersebut sepanjang 10 centimeter. Walaupun begitu, usus tersebut tidak langsung disambung. Sebab, hal itu memiliki risiko tinggi yang dapat membahayakan nyawa Bili. Untuk sementara, usus Bili dikeluarkan melalui perut sebagai lubang pembuangan kotoran.

Dokter bedah anak, Billy Rosan, yang merawat Bili, menuturkan, kasus Bili merupakan kelainan sejak lahir. Biasanya, kelainan itu terdeteksi saat sang ibu mengandung. Gejala *polyhidramion* atau cairan rahim lebih banyak ketimbang kandungan normal. Bayi yang lahir dengan kasus tersebut harus segera memperoleh penanganan medis yang tepat. Sebab, akibatnya dapat fatal dan dapat berujung kematian. "Bila tertangani sejak awal, dapat tertolong. Harapan hidupnya mencapai 95 persen," kata Rosan.[22]

Pasca operasi, kondisi Bili berangsur membaik. Setelah dirawat selama 20 hari di rumah sakit, Bili diperbolehkan pulang dan menjalani rawat jalan pada 15 Mei 2011. Meskipun demikian, usus Bili belum mengalami penyambungan. Selama di rumah sakit, pengobatan Bili menghabiskan biaya sebesar 55 juta. Sementara, Sasomo yang bekerja sebagai buruh tani hanya mampu menghasilkan Rp 30 ribu sampai Rp 50 ribu per hari. Biaya pengobatan Bili pun banyak memperoleh bantuan orang-orang yang simpati.

Menjalani rawat jalan, kondisi Bili kembali berubah pada 17 Juni 2011. Bili yang sebelumnya telah membaik, kondisinya mulai memburuk. Bili mulai kurang minum asi dan sering muntah. Padahal, Bili direncanakan akan menjalani operasi untuk menyambung ususnya yang dipotong tiga minggu mendatang.

22 "Usus Bili Chandra Harus Dipotong 10 Centimeter", *Tribun Lampung*, 10 Mei 2011.

Kisah Bili ini adalah satu contoh tentang betapa minimnya fasilitas kesehatan, khususnya untuk warga Moro-Moro. Ketiadaan fasilitas kesehatan menjadikan warga Moro-Moro kesulitan memperoleh layanan medis. Tentang betapa mereka mengalami kesulitan memperoleh hak kesehatannya.

Andre dan Sulitnya Sekolah

"Saya ingin tetap belajar dan menjadi dokter. Kalau saya jadi dokter, saya tidak ingin menarik biaya mahal kepada pelanggan. Karena, saya ingin membantu mereka yang kesulitan. Nyawa lebih penting dibandingkan harta," tutur Andre.[23] Cita-cita itu bukan tanpa alasan. Ibunya nyaris meregang nyawa akibat mengalami keguguran. Karena ketiadaan fasilitas kesehatan di Moro-Moro pada saat itu, ibu Andre dibawa ke klinik terdekat yang jaraknya belasan kilometer. Beruntung, hal itu berlangsung tepat waktu, sebab terlambat dua jam saja, nyawa ibu-nya melayang.

Andre menyadari betul kondisi lingkungannya. Sebagian besar warga Moro-Moro bekerja sebagai petani. Penghasilan yang diperoleh tidak banyak, hanya cukup untuk makan dan membiayai kebutuhan pokok sehari-hari. Sementara itu, Moro-Moro tidak memiliki sekolah. Sekolah terdekat ada di desa sebelah yang berjarak belasan kilometer. Beberapa anak, yang jumlahnya tak banyak, memutuskan untuk sekolah di situ. Waktu adalah pengorbanan terbesar yang harus dilakoni. Jarak yang jauh pun membuat anak-anak tersebut mengalami kelelahan. Lambat laun, beberapa anak menyerah. Satu per satu berguguran dan memilih untuk tidak sekolah.

Anak Tanpa Akta Kelahiran

Anak-anak yang lahir di Moro-Moro umumnya tidak memiliki akta kelahiran, demikian pula keluarga umumnya tak punya kartu keluarga. Akta Kelahiran adalah akta yang dikeluarkan negara melalui pejabat yang berwenang yang berisi identitas anak yang dilahirkan. Akta kelahiran adalah salah satu bukti kewarganegaraan seseorang. Terdapat dua fungsi utama

23 Pernyataan Andre dalam Film Dokumenter berjudul *Register 45*, Maret 2009.

dari Akta Kelahiran: menunjukkan hubungan hukum antara anak dengan orang tuanya secara hukum dan menjadi bukti awal kewarganegaraan dan identitas diri pertama yang dimiliki anak.

Implikasi dari tidak dimilikinya akta kelahiran dan berbagai dokumen kependudukan menyebabkan ratusan anak di Moro-Moro terhambat dan mengalami tindakan diskriminasi untuk memperoleh pemenuhan dan perlindungan hak-hak ekonomi, sosial, dan budaya. Maka, jika terdapat sebagian penduduk yang tidak memiliki dokumen ini, berarti mereka terhambat untuk mengenyam hak-hak konstitusional lainnya.

Anak yang tidak memiliki akta kelahiran dan tidak tercatat dalam kependudukan, dihadapkan pada sejumlah risiko. Anak yang tidak tercatat identitas dirinya melalui akta kelahiran, sangat mungkin dipalsukan identitasnya untuk berbagai kepentingan. Risiko lainnya, terutama anak-anak di pedesaan yang tak memiliki akta kelahiran, adalah menjadi sasaran empuk perdagangan anak atau *trafficking*.[24]

Syahrul, Tersisihkan dari Pesta Demokrasi

Syahrul Sidin tetap melakukan aktivitas kesehariannya sebagai petani singkong. Hal serupa dilakukan warga Moro-Moro yang lain. Padahal, pada hari itu, 5 April 2009, Indonesia sedang menggelar pesta demokrasi berupa pemilihan legislatif (pileg) untuk memilih anggota DPR, DPD, dan DPRD provinsi maupun kabupaten/kota. Walaupun memiliki keinginan kuat menggunakan hak politik, hal itu menjadi percuma bagi warga Moro-Moro. Mereka tersisihkan dari pesta demokrasi di Indonesia.

Ibarat burung dalam sangkar, warga Moro-Moro telah dikerangkeng. Pengalaman warga Moro-Moro tanpa KTP

24 Pada tahun 2007, PPMWS dan Children Crisis Centre (CCC) melakukan advokasi terhadap seorang anak bernama R, yang menjadi korban *trafficking*. Berkat advokasi tersebut R, dapat diselamatkan sebelum diberangkatkan ke Malaysia. PJTKI dan agen tenaga kerja yang merekrut R disidangkan di Pengadilan dengan dakwaan melakukan tindak pidana *Trafficking*. Sejak saat itu PPMWS bersama LSM anak aktif memberikan pendidikan untuk mencegah *trafficking* kepada masyarakat di Moro-Moro.

selama 15 tahun dapat menggambarkan betapa sengsaranya mereka yang diabaikan negara. Kartu identitas kependudukan, bagi penduduk yang bermukim di Register 45, Kecamatan Way Serdang, Kabupaten Mesuji, Lampung, itulah yang selama ini mereka damba. Masyarakat Moro-Moro juga bukan tidak berupaya mendaftarkan keberadaanya kepada pemerintah setempat. Sejak tahun 2006, berulang kali mereka mencoba mendaftarkan diri, namun pemerintahan desa terdekat kesulitan menerima karena adanya kebijakan pemerintah daerah dan provinsi yang melarang desa-desa terdekat mengakomodir masyarakat Moro-Moro sebagai penduduk.

Active Non-Violence: Kecerdasan Sosial Masyarakat

> *Beberapa orang ada di dalam kegelapan, sementara beberapa lainnya di tempat yang terang. Orang tentu melihat mereka yang ada di tempat terang, sedangkan mereka yang di kegelapan tetap tidak terlihat (Berthold Brecht, Three Penny Opera)*

Pengalaman menghadapi berbagai tindaan kekerasan dan intimidasi dari tahun 1997 hingga 2006 menciptakan kesadaran baru di kalangan masyarakat Moro Moro. Mereka meyakini bila kekerasan yang mereka terima senantiasa dihadapi dengan kekerasan, yang terjadi adalah terus berlangsungnya spiral kekerasan. Menurut mereka, kekerasan terjadi karena krisis makna dalam individu. Ketika seorang individu merasa diri mereka tak bermakna, ego mereka pun mengecil dan panik. Di situlah tindakan kekerasan potensial diledakkan.

Proses memahami dan mencoba menjawab permasalahan konflik yang menjadi akar konflik dan mempengaruhi kondisi sosial yang memberikan ruang lebih besar munculnya konflik yang mengarah kepada kekerasan. Gerakan Aktif Tanpa Kekerasan *(active non-violence)* yang dimulai pada tahun 2006 adalah sebuah usaha perjuangan damai masyarakat dalam memperjuangkan hak-haknya. Mereka menyadari bahwa persoalan utama yang dihadapi adalah persoalan ketidakadilan. Membangun keseimbangaan dalam kosmologi ketimpangan menjadi hal yang mutlak harus dilakukan.

Masyarakat menyeimbangkan gerakan massa yang dilakukan dengan gerakan pendidikan internal dan kampanye publik. Gerakan *active non-violence* adalah sikap hidup sekaligus gerakan konkrit yang secara aktif melawan ketidakadilan dan kekerasan dengan cara-cara tanpa kekerasan. Sikap ini bermula dari adanya gagasan reflektif bahwa ketidakadilan dan kekerasan tidak mungkin dihapuskan tanpa memutus rantai siklus dari ketidakadilan dan kekerasan itu sendiri.

Pandangan ini kemudian diteruskan dengan sikap perlawanan yang aktif terhadap kekerasan dan ketidakadilan yang terjadi dengan cara mengungkapkan fakta, kebenaran, dan situasi ketidakadilan/kekerasan yang terjadi untuk kemudian secara kritis menilainya sebagai situasi yang perlu ditentang, dilawan, dan ditolak bersama-sama dalam masyarakat, kemudian melakukan aksi-aksi konkrit tanpa kekerasan.

Berangkat dari keyakinan tersebut, masyarakat mulai melakukan pembenahan dengan mengorganisasikan penghidupannya sebagai sebuah desa yang baik. Bertindak sebagai "pemerintah" yang selain mempersatukan rakyat dalam perjuangan politik tanah dan produksi juga mengurus keperluan rakyat secara administratif seperti pencatatan jumlah penduduk, pengurusan perkawinan dan perceraian, serta beberapa pekerjaan administratif lainnya. Masyarakat terorganisasi dalam 28 kelompok tani yang keanggotaannya berkisar antara 18 hingga 30 orang.

Apa yang menimpa Bili seakan menjadi cambuk pahit bagi warga Moro-Moro. Masyarakat bertekad agar kasus Bili tidak boleh lagi terjadi. Mereka menyadari kesehatan merupakan hal penting yang harus dijaga sejak dini. Mereka tidak ingin ada anak Moro-Moro lain yang bernasib seperti Bili. Keadaan harus berubah. Tidak mau berpangku tangan menunggu pemerintah, warga Moro-Moro berinisiatif membangun satu unit fasilitas posyandu berbasis warga. Pembangunan posyandu dilakukan secara swadaya. Mulai dari mengumpulkan dana, penyediaan alat kesehatan, sampai kepada perekrutan bidan yang akan memberikan pelayanan medis. Posyandu itu menjadi fasilitas

kesehatan perdana yang berdiri pada 2012. Asa yang pupus menanti kebijakan pemerintah menjadikan warga Moro-Moro bergerak secara swadaya untuk mendirikan fasilitas kesehatan.

Masyarakat Moro-Moro juga menyadari pendidikan anak-anak akan semakin terbengkalai apabila bergantung kepada pemerintah, warga Moro-Moro berinisiatif mendirikan sekolah. Mereka tidak ingin anak-anak menjadi bodoh. Anak-anak harus cerdas supaya dapat memiliki kehidupan lebih baik dari orangtua mereka. Inisiatif warga Moro-Moro membuahkan hasil. Satu PAUD, satu TPA, tiga SD, dan satu SMP berhasil didirikan. Kurikulum mata pelajaran yang diberikan pun setara dengan sekolah setingkat pada umumnya. Untuk menyamakan kurikulum tersebut, keempat sekolah itu menginduk pada sekolah resmi di tempat lain.

Pendirian sekolah membawa secercah harapan bagi Andre untuk mewujudkan cita-citanya. Andre, yang saat itu duduk dibangku kelas delapan, mengayuh sepedanya setiap siang menuju sekolah. Jam pelajaran sekolah memang sengaja dibuat siang sampai sore. Hal itu karena sebagian besar anak-anak membantu orangtua mereka bertani maupun menjadi buruh perkebunan pada pagi hari. Beberapa anak-anak bahkan menjadi tulang punggung keluarga dalam mencari nafkah.

Seluruh sekolah yang awalnya dibangun memiliki kondisi semi permanen yang sederhana. Beralaskan semen dan berdinding kayu. Bagian atas ruangan tidak memiliki langit-langit. Sehingga apabila hujan mengguyur, air terkadang menyeruak masuk dari celah-celah genting. Batas antarkelas pun menggunakan dinding kayu. Bahkan, ada yang masih tidak berdinding. Hal itu mengakibatkan, suara yang dihasilkan satu kelas dapat didengar kelas lain. Perlahan warga memperbaiki kondisi sekolah dengan keswadayaan dan kini hampir seluruh ruang sekolah di Moro-Moro telah menjadi bangunan permanen.

Andre bersama teman-temannya dan juga para siswa lain dapat menerima kondisi tersebut. Bagi mereka, hal terpenting adalah dapat memperoleh ilmu. Mereka sudah merasa beruntung

ada sekolah yang mudah dijangkau di lingkungan mereka. Mereka tidak mengeluh. Mereka menyadari, keberadaan seolah merupakan jerih payah dan pengorbanan seluruh warga Moro-Moro, yang tak ingin anak-anak mereka menjadi bodoh. Keberadaan sekolah merupakan wujud cinta warga Moro-Moro yang tidak memperoleh perhatian pemerintah.

Gerakan Sosial dan Pembangunan Solidaritas

Gerakan kemandirian masyarakat Moro Moro digerakkan melalui organisasi Persatuan Petani Moro Moro Way Serdang (PPMWS). Kepercayaan diri para tokoh PPMWS mendorong untuk membuka relasi dan komunikasi dengan yang lain. Tujuan gerakan ini adalah untuk meyakinkan masyarakat luas akan hak-hak mereka yang telah diabaikan sembari membangun berbagai fasilitas umum. Mereka berani berbicara lantang kepada pemerintah dan pihak swasta atau korporasi dalam memperjuangkan nasib mereka. Mereka mentransformasi keberhargaan diri untuk layak dianggap sebagai manusia dan mempunyai posisi tawar**.**

Masyarakat Moro-Moro mengupayakan gerakan sosial perubahan dalam hal keberhargaan diri. Mereka menjalankan berbagai aktivitas sosial berupa gerakan lewat organisasi, yang secara spesifik berfokus pada suatu isu-isu sosial atau politik yang mereka hadapi. Gerakan sosial dipercaya memiliki kekuatan ampuh untuk memberikan alternatif lain bagaimana mengelola masyarakat secara berkeadilan. Di dalamnya terkandung kesadaran mendalam bahwa realitas yang sedang terjadi adalah realitas tentang penindasan dan ketidakadilan. Konsekuensi dan tanggung jawab dari suatu gerakan sosial melahirkan suatu hubungan yang adil dan disepakati bersama antara mereka yang memberi kewajiban dan yang diberi kewajiban, mereka yang penguasa dan yang dikuasai, antara masyarakat dan negara dan antara mereka yang memiliki akses ekonomi berlimpah yang berjumlah sedikit kepada mereka yang berkekurangan yang berjumlah mayoritas.

Pada tataran upaya mengembangkan "kerjasama" dan "solidaritas" harus dipahami berhubungan dengan kecende-

rungan manusia saling membutuhkan inter atau antarelemene kehidupan. Semua elemen diakui sebagai dirinya sendiri, namun mereka tidak berarti tanpa kehadiran yang lain. Setiap individu, manusia, dan alam, sesama ciptaan lainnya saling bergantung dan saling memberi makna. Atas dasar keyakinan inilah maka "komitmen", "solidaritas", dan "kerjasama" dipahami.

Solidaritas tersebut terbangun antara lain dari proses advokasi yang dilakukan dengan berlandaskan pada nilai dedikasi, kesetiaan, keuletan, kerendahan hati, dan tanpa pamrih. Nilai-nilai tersebut dipadukan dengan kecerdasan dan strategi advokasi yang sangat taktis dengan menggerakkan dukungan semua elemen (antara lain; tokoh masyarakat, akademisi, dan kaum agamawan) untuk ikut mengambil bagian dalam memperjuangkan hak-hak masyarakat Moro-Moro yang "diabaikan" oleh petinggi negeri.

Pembangunan solidaritas berkait erat dengan perubahan relasi. Masyarakat Moro-Moro mencoba untuk mengurai, memperbaiki, dan mempererat alur-alur komunikasi antar-individu yang tadinya terhenti atau belum berjalan dengan baik, baik secara individu maupun kelompok sehingga muncul pemahaman yang baik dan benar atas individu yang lain. Mereka membangun hubungan antarindividu tanpa rasa takut dan prasangka yang berlebihan, di mana di dalamnya didasarkan atas hubungan keterikatan yang saling membutuhkan *(interdependensi)* dan saling membawa harapan antara satu dan lainnya.

Dukungan terhadap usaha-usaha tersebut membuahkan hasil, solidaritas datang dari berbagai kalangan mulai dari mahasiswa, tokoh agama, akademisi, media, yang mulai mendukung perjuangan masyarakat Moro-Moro. Berbagai kerjasama mulai dilakukan mulai dari pembangunan fasilitas sosial seperti MCK, berbagai pelatihan penguatan kapasitas organisasi mulai terjadi dalam kurun waktu 2007 sampai sekarang. Berbagai penelitian mulai dari level skripsi, tesis, dan disertasi lahir dalam proses interaksi dan pembangunan solidaritas tersebut.

Keterlibatan jurnalis media lokal dan nasional, kalangan intelektual, serta tokoh agama membuat persoalan yang dihadapi masyarakat kini menjadi isu publik. Mereka aktif memperbincangkan persoalan yang dihadapi oleh masyarakat yang diberi stigma perambah dalam berbagai forum baik di tingkat nasional maupun internasional. Kehadiran pihak eksternal inilah yang memberikan semangat dan kepercayaan diri masyarakat dalam menghadapi konflik. Perhatian dari berbagai kalangan terbukti mampu menurunkan intensitas konflik dan berbagai tindakan represif lainnya.

Kampanye dan Publikasi Lewat Media, Buku, Film, dan Website

Edukasi publik sebagai pendekatan penerapan etika pemihakan (*affirmative action*) kepada pihak yang lemah adalah salah satu pilihan strategi masyarakat Moro-Moro. Edukasi publik dipercaya sebagai langkah awal bagi pengembangan *etika Pertukaran* yang adil (*balance reciprocity)*. Mereka menyadari bahwa stigma "perambah", "penduduk ilegal" adalah stigma yang harus diubah dengan memberikan pemahaman yang utuh tentang apa yang sesungguhnya terjadi dan dirasakan oleh masyarakat.

Bantuan pihak eksternal dirasa memberikan pengaruh pada pilihan strategi masyarakat. Tercatat dua publikasi luas berbentuk buku yang terkait masyarakat Moro-Moro sudah diterbitkan.[25] Puluhan artikel di media massa lokal dan nasional dirasa memberikan pengaruh terhadap cara dan sudut pandang publik terhadap masyarakat Moro-Moro. Lewat bantuan berbagai pihak, masyarakat Moro-Moro membuat berbagai film dokumenter terkait dengan berbagai aktifitas mereka. Salah satu film berdurasi 50 menit yang berjudul "Register 45" telah diputar di dalam maupun luar negeri.

Keberhasilan di berbagai media publikasi membawa dampak yang cukup signifikan. Simpati dan dukungan dalam

25 Buku *Terasing di Negeri Sendiri dan Kami Bukan Superman* yang ditulis oleh Ridwan Hardiansyah seorang jurnalis lokal diterbitkan Indepth Publishing (2012) adalah usaha untuk melakukan edukasi publik.

berbagai bentuk mengalir sebagai dampak dari strategi edukasi publik. Menyadari bahwa perkembangan media yang begitu pesat, PPMWS juga membuat website resmi: www.supportmoromoro.com. Website ini memuat berbagai informasi dan kegiatan yang dilakukan oleh masyarakat. Tersedia juga akun Facebook Orangmoromoro dan akun twitter @orangmoromoro, sebagai usaha kampanye di media sosial. Penggunaan media-media sosial dilakukan untuk memperluas dukungan dan solidaritas publik. Media sosial dianggap sebagai media yang tepat untuk mempromosikan mekanisme penyelesaian konflik yang berprinsip pada anti kekerasan.

Transformasi Perjuangan

Istilah transformasi sosial adalah gabungan dari dua kata 'transformasi' dan 'sosial'. Transformasi dalam ensiklopedi umum merupakan istilah ilmu eksakta yang kemudian diintrodusir ke dalam ilmu sosial dan humaniora, yang memiliki maksud perubahan bentuk dan secara lebih rinci memiliki arti perubahan fisik maupun non-fisik. Sementara kata 'sosial' memiliki pengertian, segala sesuatu yang mengenai masyarakat; kemasyarakatan, dan kedua, suka memperhatikan kepentingan umum.

Transformasi sosial, menurut ensiklopedi nasional Indonesia, adalah perubahan menyeluruh dalam bentuk, rupa, sifat, watak, dan sebagainya, dalam hubungan timbal balik sebagai individu-individu maupun kelompok-kelompok. Timbulnya tranformasi sosial bukanlah tanpa sebab tetapi dipengaruhi oleh ragam faktor. Faktor-faktor penyebab di antaranya adalah, kontak dengan kebudayaan lain, penduduk yang heterogen, kekacauan sosial dan perubahan sosial itu sendiri. Transformasi sosial melibatkan penduduk, teknologi, nilai-nilai kebudayaan, dan gerakan sosial.

Masyarakat Moro-Moro tampaknya mulai melihat konflik sosial secara utuh. Mereka melihat konflik tidak hanya kasus-kasus konflik yang terjadi dipermukaan, tetapi juga dengan melihat akar-akar konflik yang menjadi pola yang berkelanjutan, di mana jika tidak diselesaikan akan terjadi

kembali. Perubahan tidak hanya apa yang terjadi sebagai akibat dari efek atau dampak dari adanya konflik, namun perubahan adalah juga suatu proyeksi kondisi yang kita inginkan ke depan. Dalam pemahaman perubahan, proses transformasi tidak hanya digunakan untuk menganalisa perubahan yang telah dan sedang terjadi, namun ia menyediakan suatu kerangka perubahan yang diharapkan ke depan.

Masyarakat Moro-Moro tampaknya memahami bahwa realitas yang sedang terjadi adalah realitas tentang penindasan dan ketidakadilan. Ketidakadilan adalah akar dari segala kekerasan di Register 45 yang masih terus terjadi. Karenanya, untuk meniadakan kekerasan, pertama-tama dengan terlebih dahulu menyelesaikan akar ketidakadilan. Menurut Camara : *If there is some corner of the world which has remained peaceful, but with a peace based on injustices - the peace of a swamp with rotten matter fermenting in its depths - we may be sure that that peace is false*.[26]

Kecerdasan masyarakat Moro-Moro yang terus belajar dari keadaan yang mereka hadapi semakin akumulatif dan kolektif. Warga Moro-Moro mempunyai kesadaran dan tanggung jawab bahwa mereka mempunyai kewajiban moral natural terhadap sesama untuk membangun tertib sosial di wilayahnya. Tertib sosial tersebut merupakan kerangka dasar untuk mencapai kesejahteraan bersama *(bonum commune)*. Tanpa kehadiran negara, mereka menyelenggarakan kebutuhan atas pelayanan pendidikan, pelayanan kesehatan, serta berbagai bentuk pelayanan sosial lainnya. Mereka bahkan membangun tempat-tempat pengungsian sebagai fasilitas sosial untuk menampung korban penipuan tanah. Kebutuhan-kebutuhan tersebut mereka bangun melalui solidaritas antarwarga serta penggalangan dukungan.

Kesadaran dan tanggung jawab akan kewajiban natural tersebut menjadikan mereka terus belajar dengan membaca perkembangan situasi dan mengantisipasi kebijakan-kebijakan yang konspiratif secara cerdas. Sekalipun mereka hidup di luar

26 Dom Helder Camara, *Spiral of Violence* (London: Sheed and ward Ltd, 1971), hlm. 33.

hukum negara, mereka menyadari dan memahami bahwa negara bukan satu-satunya faktor yang memberi manfaat bagi warga negara. Tertib sosial sebagai kerangka terciptanya keadilan sosial mereka bangun melalui pelaksanaan kewajiban natural bagi sesama. Kesadaran itulah yang membuat mereka tidak pernah melakukan anarkisme dan tetap taat pada hukum negara.

Kecerdasan sosial masyarakat untuk mengembangkan suatu strategi yang sejalan dengan kebutuhan manusia akan keadilan dan memaksimalkan partisipasi dari masyarakat dalam pengambilan keputusan yang membawa dampak terhadap kehidupan mereka. Pemahaman budaya yang ada dalam masyarakat yang memberikan kontribusi besar pada ekspresi kekerasan dalam menyelesaikan konflik. Kecerdasan untuk mengenali dan mengembangkan sumber daya dan mekanisme menyelesaikan permasalahan konflik yang ada secara konstruktif.

Transformasi yang terjadi di Moro Moro dapat dilihat sebagai model kepemimpinan *(envision)* dalam merespons pasang-surut konflik sosial. Dalam situasi sulit, masyarakat lokal melihat adanya kesempatan yang diberikan oleh kehidupan untuk menciptakan perubahan proses sosial yang konstruktif di mana dapat mengurangi kekerasan dan meningkatkan keadilan.

Penutup

Pengalaman menunjukkan berbagai konflik pemanfaatan sumber-sumber agraria seringkali berakhir dengan berbagai kisah terabaikannya hak-hak warga negara. Implementasi hukum ternyata tidak menjadi variabel yang bebas nilai melainkan menjadi faktor yang juga dipengaruhi oleh faktor-faktor di luar hukum. Berlarut-larutnya konflik agraria juga melahirkan banyak persoalan sosio-yuridis seperti yang dialami oleh masyarakat Moro-Moro Register 45, Kabupaten Mesuji. Konflik agraria selama belasan tahun telah mengakibatkan mereka tidak dapat merasakan apa yang menjadi hak-hak konstitusional sebagai warga negara.

Transformasi habitus menuntut sebuah praktik invensi dan improvisasi dari subyek. Dalam perspektif ini, subyek dimaknai sebagai agen sosial yang berperan di lingkup struktur sosial. Sosok agen sosial tersebut, memiliki kapasitas kreatif, aktif, dan inventif untuk menerobos tembok keterbatasan strukturalis. Konsep habitus adalah penghasil strategi penting yang memungkinkan agen sosial menyesuaikan diri dengan berbagai arena sosial yang seringkali tidak jelas dan terus berubah.

Masyarakat Moro-Moro berhasil melakukan transformasi dalam perjuangannya. Mereka mengembangkan konsep *self local governing regulating* (pemerintahan lokal yang mandiri dalam mengatur rumah tangganya sendiri). Keberhasilan masyarakat Moro-Moro perlahan-lahan keluar dari stigma *trouble maker* berhasil mengidentifikasi diri sebagia *peace maker*. Mereka mampu melawan secara efektif stigma yang diletakkan oleh pemerintah bagi masyarakat Moro-Moro sebagai perambah, penjarah, atau stigma yang dekat dengan kekerasan dan kriminalitas.

Disadari atau tidak, para elit seringkali mengabaikan dan menyingkirkan keberadaan rakyat kecil. Para elit seringkali menganggap rakyat kecil sebagai kaum miskin, yang tak perlu dianggap penting dan 'orang bodoh yang tak tahu apa-apa'.

Kemampuan masyarakat melakukanh secara damai (*active non-violence*) dengan membangun basis kemandirian internal seharusnya mendorong pemerintah untuk segera merancang sebuah model kebijakan untuk melindungi hak-hak konstitusional masyarakat Moro-Moro. Pemerintah perlu melakukan pengelolaan konflik yang mengutamakan proses dialog-negosiasi yang transparan, setara, dan responsif, dalam menangani tuntutan publik. Segala cara yang menafikan proses-proses partisipatif dan *bottom-up approach* adalah upaya yang tidak memberikan solusi secara komprehensif dan holistik. Bagaimana pun konflik sosial pada hakekatnya adalah wujud riil interaksi sosial di mana para-pihaklah yang memahami mengapa mereka berinteraksi sosial dalam jalur konfliktual tersebut.

Daftar Pustaka

Bourdieu, 1990. *In Other Words: Essay Towards a Reflexive Sociology*, trans. Matthew Adamson. Stanford, Calofornia: Standford University Press.

Bourdieu, Pierre & Wacquant, Loic J.D., 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*. UK: Polity Press.,

Cahya Wulan, Yuliana dkk., 2004. *Analisa Konflik Sektor Kehutanan di Indonesia 1997 – 2003*. Bogor: CIFOR.

Dan H, Laurence, (ed.), 1973. *The Bodley Bernard Shaw: Collected Plays with their Prefaces*, vol. 6.

Dom Helder Camara, 1971, *Spiral of Violence*. London: Sheed and ward Ltd.

Chidley, Liz, 2002, "Forests, People and Rights", *A Down to Earth Special Report,* June at http://www.downtoearth-indonesia.org/story/forests-people-and-rights

Fox, Walter Russes, 2000. *Justice In The Twenty-First Century.* Australia: Cavendish Publishing.

Wahab, Oki Hajiansyah, 2013. "Gerakan Aktif Tanpa Kekerasan: Sebuah Transformasi Perjuangan Masyarakat (Kasus Masyarakat Moro-Moro Register 45 Mesuji Lampung)" yang diterbitkan di Jurnal Ilmu Sosial dan Politik, (Vol. 16, No. 3, hal. 217-233)

Tim Gabungan Pencari Fakta, *Laporan Akhir Kasus Mesuji*, Januari 2012.

Mahkamah Konstitusi RI, 2010. *Naskah Komprehensif Perubahan Undang-Undang Dasar Republik Indonesia Tahun 1945, Buku II sendi-sendi/Fundamental Negara*, Jakarta.

Nurjaya, Nyoman, 2005. *Sejarah Hukum Pengelolaan Hutan di Indonesia* , Jurnal Jurisprudence, Vol. 2, No. 1, Maret.

Samekto, Adji, 2008. *Justice Not For All*. Yogyakarta: Genta Publishing.

Santoso, Iman, 2008. "*Perjalanan Desentralisasi Pengurusan*

Sumberdaya Hutan Indonesia" **,** Makalah untuk International Seminar *on "Ten Years Along: Decentralisation, land and Natural Resources in Indonesia,* Atma Jaya University, Huma, Leiden University, and Radboud University. Jakarta 15-16 July.

Soros, George, 2000. *Open Society:Reforming Global Capitalism*. New York: Public Affairs

Wahab, Oki Hajiansyah, 2012. *Terasing di Negeri Sendiri.* Lampung: Indepth Publishing.

----------, *Agrarian Conflict Of Foreestry Area: Case Study on Moro-Moro People Alienation in Register 45 District Of Mesuji Lampung* yang telah dipresentasikan dalam *International Conference on Social Sciences and Humanities* di Universitas Kebangsaan Malaysia, 12-13 Desember.

Surat Kabar

"Konflik Agraria Semakin Eksesif", *Kompas*, 6 Februari 2012

"Usus Bili Chandra Harus Dipotong 10 Centimeter", *Tribun Lampung*, 10 Mei 2011.

Jaminan Hak Konstitusional Warga Negara Tinjauan Kelompok Penganut Agama Adat dan Penghayat Kepercayaan

~ Efrial Ruliandi Silalahi

Pengantar: Mendudukkan Hak Warga

Hak dan kebebasan berkeyakinan merupakan pilihan bebas "sesuai dengan hati nurani" seseorang yang harus dihormati. Tidak ada institusi apa pun yang dapat menghalangi, meniadakan, atau memaksakan agama atau keyakinan seseorang. Jaminan konstitusional tersebut makin memperoleh bentuk konkretnya lewat perubahan hukum nasional, yakni lahirnya berbagai hukum Hak Asasi Manusia (HAM), baik yang dibuat sendiri, maupun hasil ratifikasi perangkat-perangkat hukum HAM internasional. Dua catatan penting perlu disebut di sini berkaitan dengan ratifikasi. *Pertama*, dengan melakukan ratifikasi, maka norma HAM internasional itu menjadi norma rujukan hukum lain, walau statusnya sama.[1] *Kedua*, dengan melakukan ratifikasi, negara memiliki kewajiban melakukan harmonisasi, yakni penyesuaian norma hukum nasional yang tidak sesuai dengan norma HAM internasional.

Di sisi yang lain, perlakuan diskriminatif dapat dilakukan siapa saja yang belum mempunyai kesadaran tentang hak asasi manusia. Kasus-kasus diskriminasi terhadap penganut

1 Hal ini terkait pandangan hukum yang lebih konservatif yang menempatkan hukum dengan status sama tidak saling mempengaruhi, walaupun saling bertentangan. Misalnya, UU A tidak dapat dikatakan bertentangan dengan UU B, walau substansinya bertentangan dan mengatur pokok materi yang sama. Dalam konteks HAM, jika UU A adalah hukum HAM, maka UU B yang susbtansinya berbeda dengannya dapat dikatakan bertentangan dan harus diubah atau diharmonisasikan.

agama tertentu bahkan boleh jadi dilakukan birokrasi negara walaupun UUD 1945 telah menjamin kebebasan warga negara untuk menganut serta menjalankan agama dan kepercayaan masing-masing. Kebebasan beragama ini tidak diimplementasikan secara total oleh penyelenggara negara. Perlakuan diskriminatif juga dapat dilakukan oleh elit agama dan kelompok masyarakat tertentu. Kasus tindak kekerasan terhadap penganut aliran agama tertentu adalah bukti masih kentalnya diskriminasi dalam masyarakat. Diskriminasi timbul karena adanya superioritas dalam pemahaman keberagamaan, memahami kelompok sendiri sebagai yang paling benar, sedangkan kelompok lain adalah sesat dan menyesatkan, sehingga harus dihentikan dan dimatikan. Inilah wujud nyata arogansi dalam beragama.

Di Sumatera Utara, beberapa kasus intoleransi yang menyita perhatian publik di antaranya, rencana sekelompok massa dan pemerintah Kota setempat untuk menurunkan Patung Buddha di Vihara Tri Ratna di Tanjung Balai, Gereja HKBP di Binjai disegel dan nyaris dirobohkan karena dinilai mengganggu ketertiban dan ketenteraman umum. Di lain pihak, kaum penganut agama lokal/penghayat kepercayan, yakni *Parmalim, yang berjuang agar hak konstitusional mereka sebagai warga negara terpenuhi,* serta perlakuan diskriminasi lainnya.

Pasal 61 (Ayat 2) Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan secara tegas menyatakan bahwa keterangan mengenai kolom agama sebagaimana dimaksud pada ayat (1) bagi penduduk yang agamanya belum diakui sebagai agama berdasarkan ketentuan Peraturan Perundang-undangan atau bagi penghayat kepercayaan tidak diisi, tetapi tetap dilayani dan dicatat dalam database Kependudukan. Ketentuan ini menjadi dasar adanya kolom agama dalam Kartu Tanda Penduduk (KTP), yang kemudian mengakibatkan ada perbedaan layanan publik yang diterima oleh warga negara yang menganut/meyakini agama/keyakinan selain dari 6 agama mayoritas. Demikian halnya penyebutan adanya agama yang belum diakui, memunculkan pendapat adanya pembedaan pengakuan dan perlakuan terhadap agama

resmi dan agama tidak resmi.[2]

Dampak Keberadaan Undang-Undang Nomor 1/PNPS/1965

Keberadaan UU No.1/PNPS/1965 selama ini telah disalahgunakan sebagai alat pembenaran perlakuan diskriminatif terhadap golongan penganut agama minoritas, termasuk terhadap kelompok penganut agama-agama adat atau penghayat kepercayaan. UU No.1/PNPS/1965 dapat digunakan kalangan tertentu sebagai alat pembenaran perlakuan kekerasan dan penindasan terhadap masyarakat di luar "*mainstream*", khususnya yang dialami masyarakat penghayat pada zaman Orde Baru (dianggap sebagai eksponen PKI) dan merupakan kelanjutan penderitaan dari zaman DI/TII tahun 1950-1960-an (dianggap kafir dan menghina agama).

UU No.1/PNPS/1965 memiliki pengaruh terhadap terbitnya kebijakan dan peraturan perundangan lain yang diskriminatif, khususnya terhadap golongan masyarakat penganut agama-agama adat atau penghayat kepercayaan. Beberapa contoh kebijakan dan peraturan perundangan yang diterbitkan karena pengaruh Undang-Undang tersebut, yaitu sebagai berikut:

1. Instruksi Menteri Agama No. 4 Tahun 1978 tentang Kebijaksanaan Mengenai Aliran-aliran Kepercayaan
2. Surat Menteri Agama kepada Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia No.A/058/1978 tentang Agama-agama di Sekolah-sekolah
3. Surat Menteri Agama No.B/5943/78 tentang Masalah Menyangkut Aliran Kepercayaan
4. Instruksi Menteri Agama No. 14 Tahun 1978 tentang Tindak Lanjut Instruksi Menteri Agama No.4 Tahun 1978 tentang Kebijakan Mengenai Aliran-aliran Kepercayaan
5. Surat Menteri Agama Nomor B.VI/11215/1978 tanggal 18 Oktober 1978 yang ditujukan kepada seluruh Gubernur yang pada menyatakan bahwa: perkawinan hanya sah menurut agama, tidak ada perkawinan di luar hukum

2 Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan.

agama, oleh karenanya perkawinan para penghayat yang tidak didasarkan atas agama tidak dibenarkan (dilarang)

6. Instruksi Menteri Agama No. 8 tahun 1979 tentang Pembinaan, Bimbingan, dan Pengawasan terhadap Organisasi dan Aliran dalam Islam yang bertentangan dengan ajaran Islam
7. Keputusan Jaksa Agung RI No. KEP 108/J.A/5/1984 tentang pembentukan tim Koordinasi Pengawasan Aliran Kepercayaan Masyarakat, yang kemudian diperbarui dengan Keputusan Jaksa Agung RI No. KEP-004/J.A/01/1994 tentang Pembentukan Tim Koordinasi Pengawasan Aliran Kepercayaan Masyarakat. Keputusan Jaksa Agung ini merupakan landasan dari berdirinya Tim Koordinasi Pengawasan Aliran Kepercayaan Masyarakat (disingkat PAKEM) yang dibentuk dari tingkat pusat sampai dengan tingkat kabupaten/kota
8. UU No. 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional yang tidak memberi hak yang sama terhadap anak didik dan orang tua murid yang tidak menganut agama sesuai dalam UU-1/PNPS/1965
9. UU No. 16 Tahun 2004 tentang Kejaksaan RI, pasal 30 ayat (3) butir f, yang menyatakan bahwa: "dalam bidang ketertiban dan ketenteraman umum, kejaksaan turut menyelenggarakan kegiatan pengawas aliran kepercayaan yang dapat membahayakan masyarakat dan negara"
10. Surat Menteri Dalam Negeri No.477/707/MD tanggal 14 Maret 2006 yang ditandatangani oleh Dirjen Adminduk, yang isinya menyatakan perkawinan bagi masyarakat penganut di luar agama dimaksud (Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Buddha dan Khonghucu), untuk sementara, belum dapat dicatatkan, kecuali bersedia menundukkan diri pada salah satu agama berdasarkan UU No.1 PNPS 1965 tersebut
11. Berbagai peraturan terkait pencatatan perkawinan bagi penghayat kepercayaan yang sejak keluarnya UU 1/1974 tentang perkawinan tidak merasakan kepastian hukum, bahkan sejak tahun 1984 di seluruh wilayah Indonesia,

semua perkawinan warga penghayat kepercayaan dianggap tidak sah dan tidak dapat dicatatkan oleh negara (Catatan Sipil)

12. Perkawinan pasangan penghayat kepercayaan, baru memperoleh kepastian hukum serta dicatatkan oleh Kantor Catatan Sipil mulai tahun 2007, yaitu setelah diterbitkannya UU No. 23 Tahun 2006 tentang Adminduk dan PP 37 Tahun 2007 tentang Pelaksanaan UU No. 23 Tahun 2006. Dalam Pasal 61 (Ayat 1) Undang-Undang ini juga secara tegas menyatakan bahwa untuk keterangan mengenai agama dinyatakan bagi penduduk yang agamanya belum diakui sebagai agama atau bagi penghayat kepercayaan tidak diisi, tetap dilayani dan dicatat dalam database kependudukan. Ketentuan ini menjadi dasar adanya kolom agama dalam Kartu Tanda Penduduk (KTP), yang kemudian menyebabkan masalah pengurusan dokumen kependudukan yang mengakibatkan perbedaan layanan publik yang diterima oleh warga negara yang menganut/meyakini agama/keyakinan selain dari 6 agama mayoritas. Demikian halnya penyebutan adanya agama yang belum diakui, memunculkan pendapat adanya pembedaan pengakuan dan perlakuan terhadap antara agama resmi dan agama tidak resmi. Hal ini akan menjadi dasar argumen dalam paper ini dan akan dibahas lebih jauh pada sub bab berikutnya.

Dengan demikian, UU No.1/PNPS/1965 sudah tidak sesuai lagi dengan kondisi masa kini dan bertentangan dengan UUD 1945. Hal ini karena terdapat beberapa argumentasi. *Pertama*, melanggar prinsip kesetaraan di depan hukum, karena ada perlakuan pembedaan. *Kedua*, sangat diskriminatif dan mendiskreditkan golongan masyarakat penghayat kepercayaan/aliran kepercayaan. *Ketiga*, melanggar HAM dan bertentangan dengan Konstitusi Negara UUD 1945. *Keempat*, dapat disalahgunakan oleh sebagian kelompok masyarakat dan dapat dijadikan alasan pembenaran atas tindakan/perlakuan "mengadili golongan masyarakat yang tidak sesuai dengan perasaan golongan *mainstream*".

Kelima, selama ini digunakan dan dapat menjadi acuan bagi terbitnya peraturan perundangan lainnya yang diskriminatif, sehingga, dengan demikian, keberadaan Undang-undang ini akan melanggengkan ketidakadilan dan diskriminasi, serta pelanggaran HAM terus menerus oleh negara. *Keenam*, pengaturan perkara penodaan terhadap agama sudah diatur dalam peraturan perundangan lainnya, yaitu KUHAP. Upaya untuk menghapuskan segala bentuk perlakuan diskriminasi oleh negara maupun oleh kelompok tertentu, pada dasarnya, selain merupakan perwujudan kewajiban negara dalam melindungi segenap warga negaranya, juga, yang lebih penting lagi, adalah agar bangsa ini tidak terus-terusan terjerumus dalam dosa kemanusiaan.

Dilema Administrasi Kependudukan bagi Penghayat

Administrasi Kependudukan merupakan rangkaian kegiatan penataan dan penertiban dokumen dan data kependudukan melalui pendaftaran penduduk, pencatatan sipil, pengelolaan informasi administrasi kependudukan, dan pendayagunaan hasilnya untuk pelayanan publik dan pembangunan sektor lain.

Dengan demikian, setiap penduduk mempunyai hak memperoleh dokumen kependudukan, pelayanan yang sama dalam pendaftaran penduduk dan pencatatan sipil, perlindungan atas data pribadi, kepastian hukum atas kepemilikan dokumen, informasi mengenai data hasil pendaftaran penduduk dan pencatatan sipil atas dirinya dan/atau keluarganya, dan ganti rugi serta pemulihan nama baik sebagai akibat kesalahan dalam pendaftaran penduduk dan pencatatan sipil serta penyalahgunaan data pribadi oleh instansi pelaksana.

Menyediakan pelayanan publik yang baik adalah tugas negara melalui pemerintah. Pemenuhan kebutuhan publik diartikan sebagai pemenuhan hak-hak sipil warga negara. Tugas dan kewajiban ini dilakukan melalui aparat pemerintah dari tingkat paling atas sampai paling bawah seperti RW dan RT, sebagai kewajiban. Maka, sudah semestinya setiap aparat

pemerintah memberikan pelayanan publik yang terbaik, termasuk kepada seseorang/kelompok Penghayat Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa.

Berdasarkan data Departemen Kebudayaan dan Pariwisata, saat ini terdapat 1.515 organisasi penghayat kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa, 245 di antaranya memiliki kepengurusan di tingkat nasional dengan penganut sekitar 10 juta orang. Akibat politik pembatasan 'enam agama yang diakui' negara, penghayat kepercayaan mengalami tindakan diskriminatif dalam pelayanan publik, khususnya pelayanan administrasi kependudukan. Tindakan diskriminatif ini mengakibatkan ada pelanggaran terhadap pemenuhan hak-hak dasar penghayat baik hak sipil dan politik maupun hak ekonomi, sosial, dan budaya.

UU No. 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan (Adminduk) dan Peraturan Pemerintah No. 37 Tahun 2007 tentang Pelaksanaan UU No.23/2006 menjamin hak seorang/kelompok penganut Penghayat Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa untuk memperoleh hak-hak administrasi kependudukan seperti pencantuman kepercayaan dalam KTP, akta kelahiran, perkawinan, dan dokumen kematian yang dijamin dalam UU No.23/2006 tentang Adminduk. Ada juga payung hukum lain yakni Peraturan Presiden (Perpres) No. 25 Tahun 2008 tentang Persyaratan dan Tata Cara Pendaftaran Penduduk dan Catatan Sipil. Dengan peraturan perundang-undangan tersebut, penghayat kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa tidak boleh didiskriminasi. Mereka berhak memperoleh perlindungan dan pelayanan administrasi kependudukan tanpa diskriminasi.

Praktik diskriminasi dalam hal KTP penghayat terjadi meluas, sistematis, dan mencakup banyak aspek. Namun salah satu yang bersifat masif, sistematis, dan meluas adalah dalam soal identitas diri di KTP, terutama berkaitan dengan kebijakan pencatatan kolom agama. Praktik ini, *pertama*, dialami oleh mayoritas penghayat yang umurnya telah memenuhi kewajiban memiliki KTP. *Kedua*, terjadi di hampir semua wilayah Indonesia

di mana penghayat bermukim. *Ketiga*, menjadi salah satu akar masalah praktik diskriminasi dalam pelayanan administrasi lainnya seperti perkawinan, pemakaman, pendidikan, maupun bantuan sosial. Dan *keempat*, menjadi basis stigma masyarakat, karena identitas yang tercantum tidak menunjukkan identitas penghayat, baik kosong atau pun hanya bertanda (-), sehingga, dalam banyak hal, menyulitkan kehidupan para penghayat.

Tabel 1.
Diskriminasi Administratif KTP

Bentuk	Alasan	Akibat	Keterangan
Penolakan	Tidak ada dalam Komputer	- Tidak memilki KTP - Mengalami kesulitan dalam pengurusan administrasi lainnnya	Terjadi pada para penghayat yang menolak pencatuman agama lain, atau pun tanda "lain-lain", termasuk (-)
Ditulis enam agama yang diakui (Islam, Katolik, Kristen, Hindu, Buddha, Konghuchu)	Sesuai Kebijakan	- Identitas kepercayaan dirampas - Potensial memperoleh kekerasan karena dianggap sesat	Dialami oleh penghayat yang tidak memiliki pilihan akibat tuntutan administrasi lain (pekerjaan, pendidikan, perkawinan, dll.)
Ditulis "lain–lain" atau tanda (-)	Sesuai kebijakan	- Identitas kepercayaan tidak diakui - Stigma masyarakat - Hambatan dalam pengurusan administrasi lainnya	Penulisan dan lain–lain dialami oleh penghayat yang menolak untuk ditulis agama lain.

Jika dilihat dari tabel 1 di atas, dua alasan yang sering dipakai dalam praktik diskriminasi menyangkut KTP adalah "tidak ada dalam komputer" dan "sesuai dengan kebijakan pemerintah". Alasan pertama, soal komputer, agaknya terlalu teknis. Namun alasan ini sangat krusial, mengingat rencana pemerintah untuk melakukan pembaruan sistem informasi kependudukan, mulai dari SIAK (Sistem Informasi Administrasi Kependudukan), NIK (Nomor Induk Kependudukan), dan KTP elektronik (e-KTP) yang berlaku nasional. Memang rencana besar itu diharapkan selesai pada 2014, tetapi masih banyak menimbulkan kontroversi, mengingat sistem dan prasarana yang belum tersedia. Akan tetapi, jika pemutakhiran data kependudukan ini jadi dilakukan, dan tetap tidak ada tempat bagi penghayat di luar enam agama yang diakui negara, dapat dibayangkan nasib kaum penghayat akan semakin dipinggirkan dan dilupakan.

Sementara itu, dalam praktiknya soal kebijakan pemerintah pasca penerbitan UU No.23/2006 dan PP No.37/2007 sesungguhnya sangat beragam dan tergantung dari aparat di daerah masing-masing. Dan juga tergantung sejauh mana penghayat dapat mendekati aparat. Hal ini erat terkait dengan aturan yang tidak jelas, dan stigma terhadap penghayat yang sudah tertanam dalam masyarakat. Menurut pasal 64 ayat (2) UU No.23/2006, "bagi penduduk yang agamanya belum diakui sebagai agama berdasarkan ketentuan peraturan perundang-undangan atau bagi penghayat kepercayaan tidak diisi, tetapi tetap dilayani dan dicatat dalam database kependudukan." Padahal jika kolom agama dalam KTP tidak diisi ("kosong") atau pun diberi tanda (-), orang lain dengan mudah menafsirkan bahwa si empunya KTP "tidak beragama".

Surat Menteri Agama kepada Menteri Dalam Negeri No: B.VI/5996/1980 tanggal 7 Juli 1980 perihal perkawinan, kartu tanda penduduk, dan kematian para penghayat juga menunjukkan hal yang sama. Bahwa pengisian kolom agama dalam KTP dengan tanda (-) berarti yang bersangkutan "tidak beragama". Situasi dilematis inilah yang mendorong supaya lebih baik kolom agama di KTP dihapuskan saja, agar adil bagi seluruh warga Indonesia.

Kesulitan penghayat memperoleh KTP berdampak sangat serius pada aspek-aspek kehidupan lainnya. KTP merupakan petunjuk identitas paling penting bagi mereka yang cukup umur, untuk mengurus dokumen-dokumen lainnya, seperti akta nikah dan sebagainya. Tanpa kejelasan identitas dalam KTP, prasangka masyarakat yang dipupuk oleh proses stigmatisasi lama berpotensi menjadi tindak kekerasan.

Kebijakan enam agama yang diakui negara mengakibatkan warga negara yang tidak menganut salah satunya terpaksa menerima pengisian kolom agama yang tidak sesuai dengan keyakinannnya. Walhasil, para Penghayat Kepercayaan Terhadap Tuhan YME, 'dipaksa' menerima identitas agama yang tidak mereka anut. Hal ini mempengaruhi pemenuhan hak-hak lain seperti pemakaman dan pendidikan yang akan disesuaikan dengan identitas keagamaan seseorang. Sedangkan bagi yang menolak identitas dari enam agama yang diakui, maka ia *tidak memiliki identitas*. Padahal, Kartu Keluarga (KK) dan KTP menjadi syarat dari setiap tindakan administrasi dan hukum di Indonesia. Akibatnya, mereka akan kehilangan hak-hak dasar sebagai warga negara.

Pasal 64 ayat (2) UU No.23/2006 menjadi dasar ketentuan bagi para penghayat untuk memperoleh pelayanan administrasi kependudukan, termasuk KK dan KTP dengan kolom agama tidak diisi. KK memuat keterangan mengenai kolom nomor KK, nama lengkap kepala keluarga dan anggota keluarga, Nomor Induk Keluarga (NIK), jenis kelamin, alamat, tempat lahir, tanggal lahir, agama, pendidikan, pekerjaan, status perkawinan, status hubungan dalam keluarga, kewarganegaraan, dokumen imigrasi, dan nama orang tua. KK menjadi dasar untuk penerbitan KTP, dan menjadi dasar bagi pemenuhan hak lainnya. KK ini pun menjadi dasar pemerintah untuk pengambilan keputusan/ kebijakan.

Bagaimana pelaksanaan pencantuman kolom agama bagi agama yang tidak diakui atau bagi penghayat kepercayaan terhadap Tuhan YME? Pada awal berlakunya UU Adminduk, penerbitan KK bagi agama penghayat kepercayaan masih

memperoleh penolakan, baik karena belum tersosialisasikannya UU No. 23 Tahun 2006 dan PP No. 37 Tahun 2007, maupun ketidaksiapan infrastruktur dokumen kependudukan. Sehingga terdapat perbedaan di setiap kota/kabupaten. Ada yang menolak dalam artian harus mengikuti salah satu agama yang diakui, dikosongkan, (.....), tanda strip (-) atau ditulis lain-lain.

Berdasarkan Surat Edaran Menteri Dalam Negeri No. 470/1989/MD tanggal 19 Mei 2008 kepada Gubernur dan Bupati/Walikota, di kolom agama pada KK/KTP bagi penghayat kepercayaan tidak diisi, namun tetap dilayani dan dicatat dalam database kependudukan. Surat Edaran ini menegaskan kembali ketentuan dalam UU Adminduk. Sedangkan untuk penghayat yang dalam KTP/KK-nya belum tertulis penghayat, dan berkehendak untuk mengubahnya, maka dapat mengajukan permohonan yang dilengkapi dengan Surat Pernyataan Sebagai Penghayat. Surat pernyataan tersebut dapat menjadi dasar bagi petugas untuk melakukan pemutakhiran data. Bagi instansi pelaksana, yang telah menggunakan sistem komputerisasi atau aplikasi program komputer yang belum memungkinkan pengosongan penulisan Penghayat Kepercayaan, atau jika sistem itu hanya menyediakan pilihan untuk mengikuti salah satu agama yang diakui, maka untuk sementara waktu instansi pelaksana tersebut dapat mengeluarkan surat keterangan dengan status Penghayat Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa bagi penganutnya.

Tabel 2.
Pelaku Tindak Diskriminasi

Pelaku	Tindakan	Akibat	Keterangan
Aparat Pemerintah	- Menolak pencantuman penghayat dalam kolom agama di KTP. - Mempersulit proses administrasi lainnya (perkawinan, pencatatan akta, dll.) - Pemaksaan - Stigmatisasi	Hak kewarga-negaraan dan sipil penghayat tidak terpenuhi, sehingga akibatnya hak–hak lain juga tidak terpenuhi.	Aktor pemerintah mulai dari pelaksana teknis administrasi sampai pada bupati/walikota.
Masyarakat	- Stigma - Kekerasan - Pemaksaan	- Penolakan oleh R.T. dan R.W. - Pengucilan, ancaman dan kekerasan	Dilakukan oleh individu maupun kelompok, baik keagamaan maupun pendidikan.
Polisi	Pembiaran	Terjadi kekerasan	Terjadi ketika ancaman berlangsung, polisi membiarkan kekerasan berlangsung atau tanpa usaha maksimal.

Tabel 2 di atas menjelaskan bahwa Penghayat memperoleh perlakuan diskriminatif dari beberapa pihak, di antaranya pegawai administrasi kependudukan, masyarakat, serta polisi.

Bentuk Disriminsi Masyarakat terhadap Penghayat

1. Harus Mengikuti Pelajaran Agama Resmi di Sekolah

Pasal 30 Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 mengatur mengenai pendidikan agama yang diselenggarakan pada jalur pendidikan formal, informal dan non formal. Dalam pelaksanaannya ketentuan ini menimbulkan permasalahan dan diskriminasi bagi penganut agama minoritas, penganut kepercayaan, dan penganut keyakinan lainnya. Siswa yang tidak menganut agama mayoritas, dalam praktiknya, sering diharuskan ikut dalam salah satu pelajaran agama mayoritas yang diselenggarakan di sekolah.[3]

Bentuk diskriminasi yang dialami di sekolah adalah penghayat harus mengikuti pelajaran agama lain. Umumnya, mereka akan mengikuti salah satu pelajaran agama resmi negara. Mengikuti mata ajar/kuliah ini untuk memenuhi nilai saja, karena mata pelajaran/kuliah merupakan mata pelajaran penting dan akan mempengaruhi kelulusan atau kenaikan kelas. Sering mereka disuruh berpindah agama, dan adanya intimidasi bahwa kepercayaan dan keyakinan mereka salah. Alasan utama sekolah/universitas tidak memberikan pelajaran agama yang dianut peserta didik adalah karena tidak ada guru atau dosen yang akan mengajar mereka untuk agama penghayat.

Kebebasan beragama atau berkepercayaan hendaknya juga mencakup kebebasan orang tua dan apabila diakui, wali hukum yang sah, untuk memastikan bahwa pendidikan agama dan moral bagi anak-anak mereka sesuai dengan kepercayaan mereka sendiri. Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional berbunyi: Setiap peserta didik pada setiap satuan pendidikan berhak *memperoleh pendidikan agama sesuai dengan agama yang dianutnya dan diajarkan oleh pendidik seagama*.[4] Kurikulum pendidikan dasar dan menengah wajib memuat pendidikan agama.[5] Ayat 2 menyebutkan bahwa

3 Uli Parulian Sihombing, dkk., *Panduan Pemantauan Tindak Pidana Penodaan Agama dan Ujaran Kebencian atas Dasar Agama* (Jakarta: The Indonesian Legal Resource Center, 2012), hlm. 13.

4 Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional Pasal 12, ayat 1.

5 Pasal 37, ayat 1.

kurikulum pendidikan tinggi wajib juga memuat pendidikan agama.[6]

Akibat dari undang-undang ini adalah peserta didik dipaksa memperoleh pendidikan agama, walaupun bukan agamanya sendiri. Bagaimana dengan kewajiban negara untuk menghormati kebebasan orang tua untuk memastikan bahwa pendidikan agama dan moral bagi anak mereka sesuai dengan kepercayaan mereka sendiri?

2. Tradisi Masyarakat dalam Serikat Tolong Menolong/ Paguyuban

Perlakuan lain yang tidak adil yang dirasakan oleh penghayat bahwa ada semacam "larangan tidak tertulis" kepada penghayat untuk tidak dapat berpartisipasi sebagai anggota atau pun melakukan kegiatan di Serikat Tolong Menolong (STM) seperti STM marga, STM lingkungan tetangga, dan sebagainya, karena kebiasaan-kebiasaan yang ada di STM ternyata tidak sesuai dengan ajaran penghayat, seperti acara kebaktian dalam agama tertentu. Penghayat tidak diberi kesempatan untuk mengekspresikan ibadahnya. Selain itu, dalam makanan yang disediakan dalam acara STM jelas berbeda, yang kadang bertentangan dengan ajaran penghayat.

Bentuk Diskriminasi Aparat terhadap Penghayat

1. Hanya Dianggap sebagai Warisan Budaya

Para penganut kepercayaan asli harus berhadapan dengan ide dan asumsi agama sipil negara (*civic-state religion*) yang ada di Indonesia, yang berlandaskan pada 'monoteistik'. Para penghayat, sebuah religi lokal penganutnya, berjuang mempertahankan keberadaan religinya. Proses rasionalisasi religius merupakan salah satu cara bagaimana para penghayat mengomunikasikan dan menghadirkan kepercayaan mereka, tidak hanya pada sesama komunitas[7] warganya, tetapi juga pada orang-orang di luar komunitasnya.

6 Pasal 37, ayat 2.

7 Pengertian *komunitas* dalam tulisan ini mengacu pada pandangan Turner, "...*an intense communityspirit, a feeling of great social solidarity, equality, and togetherness.*" Lihat, Kottak, 1991: 243.

Munculnya gerakan "preservasi atau pelestarian budaya" yang dimotori oleh pemerintah Indonesia awal 1980-an,[8] melahirkan kesadaran yang kuat di tengah masyarakat dan tumbuh berbagai keinginan untuk meredefinisi dan merekonstruksi kembali kebudayaan mereka. Kesadaran ini, dalam tingkat tertentu, telah memunculkan bentuk rasionalisasi religius yang berkembang dalam diskursus masyarakat.

Rahmat Subagya[9] menjelaskan bahwa masih terdapat stratifikasi yang bersifat politis di dalam kelompok-kelompok agama di Indonesia, khususnya bagi kelompok-kelompok religi minoritas/lokal, meski semuanya telah dikategorikan sebagai 'monoteisme'. Terminologi 'agama', yang sepanjang sejarah digunakan untuk menyebutkan semua bentuk religi, diubah konteks pengertiannya secara eksklusif, yakni hanya berlaku untuk menyebut agama-agama besar (sebagai agama negara) di Indonesia, seperti Islam, Kristen Protestan, Katolik, Buddha, dan Hindu. Akhirnya, pengunaan istilah 'aliran kepercayaan/ kebatinan' muncul dalam diskursus sosial-politik keagamaan untuk mengkategorikan berbagai bentuk religi di luar kategori agama negara.

Pengertian agama dan kepercayaan harus diartikan secara luas, atau sebaliknya, agama tidak boleh diartikan secara sempit. Agama/penghayat tradisional dan agama/penghayat yang baru didirikan masuk ke dalam pengertian agama/penghayat. Pasal 18 ayat (1) Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2005 juga melindungi keyakinan orang untuk tidak bertuhan (*atheistic*), non-tuhan (*non-atheistic*), bertuhan (*theistic*). Artinya, agama dan penghayat kepercayaan sama-sama dilindungi oleh pasal 18 ayat (1) UU No.12 Tahun 2005.

8 Gerakan preservasi budaya yang diprakarsai oleh pemerintah Indonesia (khususnya di masa rezim Orde Baru) dengan motto "Pelestarian dan Pengembangan" telah menjadi wacana akademik dan publik pada saat itu. Berbagai pertentangan maupun perdebatan mengenai isu tersebut masih terjadi hingga kini. Pandangan terhadap kebudayaan (terutama kesenian) lokal-tradisional yang harus "dikembangkan" --sejalan dengan ide "puncak-puncak kebudayaan" sebagai acuan "identitas" kebudayaan nasional-- telah menjadi bagian dari kebijakan nasional.

9 Rahmat Subagya, *Kepercayaan dan Agama* (Yogyakarta: Yayasan Kanisius, 1976), hlm. 42-43.

Di satu sisi, negara, atau pihak ketiga, tidak boleh menyempitkan pengertian agama/penghayat. Di pihak lain, negara tidak mempunyai kewenangan untuk melakukan penyeragaman pengertian agama/penghayat. Klaim negara dengan memberikan batasan pengertian agama dan kepercayaan merupakan sebuah pelanggaran atas ketentuan pasal 18 ayat (1) UU No.12 Tahun 2005.

Kebijakan yang bersifat menyeragamkan dan diskriminatif adalah bentuk pelanggaran pengakuan (*recognition*) dan penghargaan pada yang lain dan berbeda oleh negara. (sekali lagi, dalam tingkat nasional maupun lokal). Contohnya, kebijakan yang tidak mengakui beberapa kelompok masyarakat dalam administrasi kependudukan, menyangkut hak-hak sipil penganut agama lokal. Di sini, kegagalan adanya rekognisi dapat berakibat juga pada pelanggaran hak-hak sosial dan ekonomi mereka.[10]

2. Kesulitan dalam Mencari Pekerjaan

Ditemukan banyaknya penghayat yang mengalami kesulitan melamar pekerjaan ketika identitasnya dalam KTP adalah penganut aliran kebatinan atau kosong. Fenomena yang jelas menunjukkan diskriminasi terhadap Penghayat ketika melamar menjadi anggota TNI atau Polri, sedangkan menjadi PNS lebih terbuka karena kebijakan otonomi daerah.

Pasca reformasi 1998, ada upaya serius untuk memutuskan mata rantai kebijakan diskriminatif dan mendirikan tatanan kehidupan bersama yang lebih adil dan bermartabat, didasarkan pada pengakuan kesetaraan warga negara apa pun latar belakang suku, bahasa, adat, kepercayaan, warna kulit, agama, dan orientasi seksualnya. Ini tecermin dalam amandemen UUD 1945, ratifikasi berbagai instrumen HAM internasional, sampai penerbitan UU No.23/2006 tentang Administrasi Kependudukan (serta PP No. 37 tentang Pelaksanaan UU No.23/2006) UU No.25/2009 tentang Pelayanan Publik. Akan tetapi, sayangnya, kebijakan ini seringkali diambil tanpa sensitif

10 Zainal Abidin Bagir, dkk., *Pluralisme Kewargaan* (Yogyakarta: CRCS, Sekolah Pascasarjan UGM, 2010), hlm. 42.

terhadap latar belakang politik pembedaan dan pengutamaan atas kelompok-kelompok tertentu, sehingga hasil akhirnya justru semakin memperpanjang mata rantai diskriminasi.

Banyak kalangan menilai, UU No.23/2006 ini merupakan terobosan hukum penting, yang diharapkan dapat menyelesaikan persoalan-persoalan hak-hak sipil penghayat. Dan memang, dalam banyak hal kehadiran UU ini patut disyukuri. Setidaknya kini ada payung hukum nasional guna menjamin kesetaraan setiap warga dalam memperoleh hak-hak konstitusionalnya sebagai warga negara. Namun, bila dibaca dari sudut pandang pengalaman diskriminatif kelompok-kelompok penghayat, UU ini dan peraturan pelaksanaaannya masih sangat diwarnai oleh warisan politik pembedaan. UU yang lahir pada masa reformasi ini justru gagal menangkap spirit reformasi. Ini dapat dilihat dari munculnya kembali pembedaan antara agama yang diakui dengan yang belum diakui oleh negara yang justru sudah dicabut sebelumnya lewat Keppres No.6/2000 dan Surat Mendagri no.477/805/SJ tanggal 31 Maret 2000 kepada Gubernur dan Bupati/Walikota di seluruh Indonesia.

Masalahnya menjadi lebih kompleks ketika, pada praktiknya, masih banyak aparat pemerintah yang tidak mengetahui keberadaan UU (dan peraturan pelaksanaannya), dan warisan stigmatisasi yang melekat kuat pada kelompok-kelompok penghayat, baik di mata negara maupun masyarakat. Akibatnya, mereka terpaksa (dan dipaksa) mengisi kolom agama dengan agama yang tidak diyakininya. Kalaupun mereka cukup gigih bertahan, sehingga pada akhirnya dapat mengisi kolom agama sesuai keyakinannya, mereka masih harus menghadapi kecurigaan dari masyarakat sekitar maupun aparat negara. Tidak heran, jika banyak penghayat merasa apatis dan tidak lagi mau berurusan dengan dokumen kependudukan yang menjadi haknya.

Menyoal tentang KTP, agaknya semua lapisan masyarakat perlu mendukung sepenuhya Rekomendasi No.CERD/C/IND/CO/3 dari Komite Anti-Diskriminasi Rasial (CERD) PBB pada tanggal 15 Agustus 2007 yang merekomendasikan

pemerintah Republik Indonesia menghapus kolom agama dalam KTP yang dinilai telah melahirkan tindakan diskriminatif, terutama pada kelompok-kelompok penghayat kepercayaan. Secara khusus, penjelasan yang terkait dengan hak-hak dasar kelompok Penghayat Kepercayaan terdapat dalam tulisan Trisno S. Susanto yang menjelaskan bahwa[11]

> "Komite merekomendasikan agar pihak negara memperlakukan seluruh agama dan kepercayaan secara setara dan memastikan dinikmatinya kebebasan berpikir, berakal sehat dan beragama bagi etnis minoritas dan masyarakat adat. Mencatat bahwa pihak negara tengah mempertimbangkan untuk menghilangkan penyebutan agama dalam kartu identitas agar sejalan dengan konvensi. Komite merekomendasikan secara tegas untuk melakukan hal tersebut dalam waktu yang tidak lama lagi, dan untuk memperluas kebijakan semacam itu untuk seluruh dokumen hukum."

Rekomendasi tersebut sejalan dengan harapan banyak kelompok penghayat. Alasan utama yang berulang kali disebut mereka adalah karena penyebutan kolom agama di KTP, dalam praktiknya, banyak menimbulkan diskriminasi, juga tidak memiliki manfaat bagi kehidupan sehari-hari. Bukankah lebih bermanfaat dalam KTP seseorang disebut golongan darah ketimbang apa agama yang dianutnya. Seandainya kolom agama masih harus dipertahankan dalam KTP, apa pun alasannya, maka direkomendasikan alternatif perubahan sebagai berikut:

Pertama, kolom agama diubah menjadi "agama/ kepercayaan" dan diisi dengan kepercayaan sesuai keyakinan penghayat. Atau, *kedua*, kolom agama dipertahankan dan diisi dengan "kepercayaan". Untuk itu, pemerintah dapat mengambil langkah cepat lewat penerbitan Surat Edaran atau Surat Keputusan Mendagri atau pihak berwenang terkait agar terdapat kejelasan hukum dan petunjuk teknis/pelaksanaan mengenai persoalan KTP bagi penghayat.

11 Trisno S Sutanto, "Politik Kesetaraan", dalam Elza Peldi Taher (*ed.*), *Merayakan Kebebasan Beragama: Bunga Rampai 70 Tahun Djohan Effendi* (Jakarta: ICRP (*Indonesian Conference On Religion And Peace*) – Penerbit Kompas, 2009).

Tabel 3 .
Pola Diskriminasi Perkawinan

Bentuk	Alasan	Akibat	Keterangan
Sebelum PP No.37/2007			
Pemaksaan memakai Agama Resmi	Adanya kebijakan pemerintah yang melarang perkawinan dicatat di luar agama resmi yang diakui negara.	- Akta perkawinan penghayat sering kali dicatat menurut agama resmi yang tidak diyakininya. - Ketika mengusahakan pemutihan, para penghayat diminta bercerai dulu. Ini mengakibatkan beban psikologis yang tinggi.	Agama-agama resmi yang diakui negara (Islam, Kristen, Katolik, Buddha, Hindu dan kini Khonghucu) memperoleh tambahan jumlah umat.
Penolakan Pencatatan	- Kebijakan menteri yang melarang. - Tidak ada petunjuk atau aturan teknis.	Penghayat tidak dapat memperoleh akta perkawinan.	Banyak dialami oleh Penghayat yang menolak pencatatan perkawinan berdasarkan agama resmi.
Persyaratan pemutihan yang tidak sensitif dengan latar belakang diskriminasi yang berlangsung	Tidak memenuhi syarat yang telah ditentukan	- Tidak memperoleh akta perkawinan, atau penggantian akta perkawinan yang telah ada dengan agama resmi. - Beban psikologis ketika diminta bercerai terlebih dahulu. - Beban psikologis ketika melampaui tenggat waktu, sehingga harus melalui pengadilan.	Syarat yang tidak dipenuhi paling banyak menyangkut masalah tidak adanya KTP dan perceraian terlebih dahulu bagi perkawinan yang dahulu berdasarkan agama resmi.

Sesudah PP No.37/2007			
Penolakan Pencatatan	Tidak memenuhi syarat.	Tidak memiliki akta perkawinan.	- Banyak terjadi pada Penghayat yang mengalami diskriminasi KTP dan akta kelahiran. - Politik administrasi Pendaftaran keorganisasian dan pemuka penghayat (psl 81 PP No. 37/2007) mengakibatkan sulitnya pencatatan bagi penghayat yang tidak berorganisasi.
Kebijakan tidak sensitif dengan latar belakang praktik diskriminasi.	Tidak terpenuhi syarat yang ditentukan	Tidak memiliki akta Perkawinan	Banyak terjadi bagi Penghayat yang masih terdiskriminasi administrasi KTP, akta kelahiran, dll.

Perihal Akta Kawin/Lahir, pemerintah perlu melakukan beberapa hal. *Pertama*, pemerintah harus melakukan kebijakan yang efektif, konkrit, dan menyeluruh untuk memudahkan pelayanan perkawinan bagi penghayat. Hal ini dapat dilakukan dengan mempermudah pencatatan organisasi dan pemuka penghayat (seperti disyaratkan dalam pasal 81 PP No.37/2007), termasuk pengakuan bagi organisasi gabungan (Himpunan Penghayat Kepercayaan dan Badan Kerjasama Organisasi-organisasi Kepercayaan) untuk mengajukan nama-nama pemuka penghayat.

Kedua, pemerintah juga harus melakukan evaluasi ulang terhadap kebijakan pemutihan dengan meletakkan sensivitas terhadap latar belakang kebijakan diskriminasi yang dialami oleh penghayat. Beberapa langkah kongkrit berikut dapat dilakukan yakni pertama, bagi penghayat yang perkawinannya dahulu telah dicatat berdasarkan agama resmi, maka pemerintah harus segera mengganti akta perkawinan tersebut tanpa meminta pasangan penghayat bercerai terlebih dahulu. Kedua, bagi penghayat yang tidak memiliki akta perkawinan karena menolak perkawinan dalam agama resmi, pemerintah wajib memfasilitasi pencatatan mereka dengan syarat yang mudah. Dan terakhir mengevaluasi ulang batas waktu 2 tahun bagi pemutihan akta kawin/lahir karena batas waktu tersebut tidak ditunjang dengan kebijakan yang sensitif pada latar belakang kebijakan diskriminatif sebelumnya. Kebijakan pemutihan ini harus mencakup pemutihan terhadap akta kelahiran anak, yaitu anak yang diakui lahir dari perkawinan sah kedua orang tua dengan membuat akta baru tanpa catatan atau tanda/simbol apa pun yang membedakan akta kelahiran anak sebagai akibat kebijakan pemutihan dengan akta kelahiran anak secara normal.

Juga tak kalah penting, pemerintah wajib melakukan sosialisasi UU No.23/2006 dan PP.37/2007, serta sosialisasi pemahaman dan penguatan aparatnya di seluruh jajaran struktur, khususnya petugas lapangan di daerah-daerah, agar mereka dapat memberi pelayanan maksimal kepada para penghayat. Sosialisasi ini juga perlu ditujukan pada masyarakat, agar masyarakat memahami dan menghormati hak-hak penghayat sehingga perlahan-lahan, stigma terhadap penghayat yang sudah tertanam lama dapat dikikis. Khusus bagi pemerintah pusat, direkomendasikan agar mengevaluasi daerah yang masih menerapkan kebijakan diskriminatif khususnya Sumatera Utara, serta memberi penghargaan bagi aparat yang berani melakukan langkah-langkah terobosan guna menyelesaikan kebijakan diskriminatif di daerahnya.

Dari pembahasan di atas, ternyata bahwa perwujudan hak kebebasan beragama atau berkepercayaan belum seperti yang diharapkan. Jelas bahwa perlu diambil langkah-langkah untuk

lebih menjamin hak ini (yang tidak boleh dikurangi dalam keadaan apa pun). Lalu, bagaimana masa depan kebebasan beragama atau berkepercayaan di Indonesia? Tergantung pada kebijakan dan peraturan politik di satu pihak, dan kesadaran masyarakat Indonesia sebagai bangsa yang majemuk. *Pertama*, perlunya koreksi atau pencabutan terhadap semua kebijakan dan praktik yang masih diskriminatif terhadap penganut agama dan kepercayaan. *Kedua*, presiden perlu meninjau kembali keputusan-keputusannya yang mengatur tentang kedudukan, tugas, fungsi, susunan organisasi dan tata kerja instansi vertikal Kementerian Agama, sehingga memungkinkan agama-agama dan penganut kepercayaan yang ada di Indonesia tidak terbatas pada 6 agama. Dalam hal ini, seharusnya Kementerian Agama diperintahkan untuk memberikan pelayanan terhadap para penganut agama yang dianut di Indonesia dan membenahi struktur di Kementerian Agama agar tidak hanya memberikan pelayanan kepada 6 agama yang diakui saja, tetapi memberikan pelayanan kepada seluruh agama dan kepercayaan yang dianut masyarakat di Indonesia. *Ketiga*, perlunya memasukkan tolok ukur mengenai kualitas keagamaan yang tidak semata-mata didasarkan pada jumlah rumah ibadat atau jumlah umat, melainkan lebih pada sumbangannya bagi kemanusiaan dan peradaban.

Penutup

Siapa pun yang dengan cukup sabar dan teliti membaca sejarah, politik, maupun sejarah politik agama-agama di Indonesia, akan menyimpulkan bahwa agama sejak awal telah menjadi persoalan sulit yang terus menerus dihadapi masyarakat Indonesia. Agama menjadi pertaruhan, mulai dari tataran ideologis, perumusan konstitusi, sampai pada undang-undang dan peraturan di bawahnya. Atau, memakai ungkapan Daniel Dhakidae, "agama menjadi perumus identitas dan mungkin juga tidak boleh ada identitas tanpa agama sebagai sumbangan utama di dalamnya. Kalau memang agama itu begitu pentingnya, mengapa hanya boleh ada enam agama? Dengan kehadiran kelompok etnik dan bahasa yang langsung berhubungan dengan

itu sebanyak kurang lebih 300 di Indonesia, dapat diduga ada kurang lebih 300 agama tersebar di seluruh Nusantara, dan dengan demikian dapat diduga ada 300 Tuhan dan Allah yang disembah. Lantas, di mana kurang lebih 295 agama lain itu?"

Perlindungan dan penegakan hak-hak konstitusional merupakan kewajiban semua pihak, termasuk warga negara. Hak konstitusional tidak hanya mencakup mengenai hak, tetapi terkait pula mengenai kewajiban, yaitu kewajiban untuk saling menghormati dan menghargai hak konstitusional orang lain. Setiap hak konstitusional seseorang akan menimbulkan kewajiban dasar dan tanggung jawab untuk menghormari hak asasi orang lain secara timbal-balik. Sehingga terdapat pembatasan dan larangan dalam pelaksanaan perlindungan hak asasi konstitusionalnya. Pembatasan yang ditetapkan melalui undang-undang dimaksudkan untuk menjamin pengakuan dan penghormatan atas hak dan kebebasan orang lain, dan untuk memenuhi tuntutan yang adil sesuai dengan pertimbangan moral, keamanan, ketertiban umum, dan kepentingan bangsa.

Pertimbangan bahwa pemerintah telah mengundangkan Undang-Undang Nomor 25 Tahun 2009 tentang Pelayanan Publik, di mana salah satu asasnya adalah "kesamaan hak" dan "persamaan perlakuan/tidak diskriminatif" (Pasal 4), termasuk dalam mengurus dokumen-dokumen sipil yang sangat penting, seperti KTP, Akta Kawin maupun Akta Lahir. Hak konstitusional merupakan hak dasar setiap warga yang harus dipenuhi oleh negara. Penafian terhadap hak dasar ini oleh negara dapat dianggap sebagai pelanggaran HAM serius, sebab di situ negara telah mengabaikan *hak atas identitas* yakni hak paling dasar bagi keberlangsungan eksistensi pribadi maupun kelompok yang bermartabat. Dalam konteks *spirit* reformasi, tuntutan pemenuhan hak-hak dasar warga merupakan bagian integral dan fundamental dari upaya mewujudkan cita-cita pemerintahan konstitusional demokratis. Pemerintahan konstitusional juga mensyaratkan jaminan dan penghormatan HAM yang memberi perlindungan menyeluruh terhadap hak-hak warganya. Bahwa hak dan kebebasan berkeyakinan

merupakan pilihan yang bebas "sesuai dengan hati nurani" seseorang yang harus dihormati. Tidak ada institusi apa pun yang dapat menghalangi, meniadakan, atau memaksakan agama atau keyakinan seseorang.

Daftar Pustaka

Subagya, Rahmat, 1976. *Kepercayaan dan Agama*. Yogyakarta: Yayasan Kanisius.

Sutanto, Trisno S., 2009. "Politik Kesetaraan", dalam Elza Peldi Taher (*ed.*), *Merayakan Kebebasan Beragama: Bunga Rampai 70 Tahun Djohan Effendi*. Jakarta: ICRP (*Indonesian Conference On Religion And Peace*) – Penerbit Kompas.

Parulian, Uli, dkk., 2008. *Menggugat Bakor PAKEM: Kajian Hukum Terhadap Pengawasan Agama dan Kepercayaandi Indonesia*. Jakarta: ILRC, Aneka ragam aliran dan kelompok penghayat kepercayaan menjadi korban PAKEM.

_____ (2012), *Panduan Pemantauan Tindak Pidana Penodaan Agama dan Ujaran Kebencian atas Dasar Agama*. Jakarta: The Indonesia Legal Resource Center.

Bagir, Zainal Abidin, dkk., 2011. *Pluralisme Kewargaan*. Yogyakarta: CRCS, Sekolah Pascasarjan UGM.

Perundang-Undangan

Undang-Undang Dasar Republik Indonesia Tahun 1945.

Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama.

Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia.

Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2005 tentang Pengesahan *International Covenant On Civil and Political Rights* (Kovenan International tentang Hak-Hak Sipil dan Politik).

Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan.

Peraturan Pemerintah Nomor 37 Tahun 2007 tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2006.

Biodata Penulis

Mohammad Iqbal Ahnaf menyelesaikan doktoralnya di bidang kebijakan publik di School of Government, Victoria University of Wellington, Selandia Baru. Saat ini menjadi dosen dan koordinator Divisi Pendidikan Publik di Program Studi Agama dan Lintas Budaya atau Center for Religious and Cross-cultural Studies (CRCS), Sekolah Pascasarjana UGM. Ia banyak melakukan penelitian tentang tema radikalisme agama dan koeksitensi antaragama. Di CRCS, ia mengajar mata kuliah *Religion, Conflict, and Peacebuilding*, dan *Religion, State, and Society*. Di antara karya tulis Iqbal adalah The Image of the Enemy: Radical Discourse in Indonesia, Silkworm Press, 2006; Contesting Morality: Youth Piety and Pluralism in Indonesia, Hivos Working Paper Series, 2013; dan "Mengelola Keragaman dari Bawah: Koeksistensi Jawa-Tionghoa di Lasem" dalam Wawasan Kebangsaan dan Kearifan Lokal, Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada, 2013.

Trisno Sutanto adalah salah satu pendiri MADIA (Masyarakat Dialog Antar Agama) dan direktor program di lembaga itu sejak tahun 1999. Selain itu, dia adalah peneliti pada PGI (Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia). Bidang minatnya meliputi hermeneutika, teologi agama-agama, filsafat dan gerakan sosial baru. Ia melakukan penelitian dengan topik Politics of Religious Harmonization during the New Order Regime in Indonesia."

Mohamad Miqdad lahir di Palu-Sulawesi Tengah pada tanggal 18 Mei. Ia mendedikasikan aktivitasnya pada isu perdamaian, terutama selepas observasi konflik di Poso pada tahun 2000, tahun yang menentukan jejak aktivismenya. Selama periode aktivismenya di Palu, ia pernah menjadi koordinator umum

Forum Lintas Agama Sulawesi Tengah, Sekretaris Jenderal Forum Perjuangan Pembaruan Agraria Sulawesi, Koordinator Fasilitator Sajogyo Institute di Poso, Manajer Program Yayasan Awam Green, dan dosen di universitas Alkhairaat Palu, sambil melakukan beberapa riset bersama koleganya dari Universitas Gadjah Mada dan Institut Pertanian Bogor.

Sejak tahun 2008 bekerja di Institut Titian Perdamaian, Jakarta. Aktif sebagai mediator di beberapa kasus konflik, serta fasilitator pelatihan resolusi konflik dan *conflict early warning and early response system*. Kini, ia menjabat sebagai Sekretaris Badan Pengurus Institut Titian Perdamaian, setelah menyelesaikan jabatannya sebagai Direktur Eksekutif pada lembaga tersebut periode 2010 hingga April 2015. Alumnus IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, ini sedang menyelesaikan studi pascasarjana-nya pada jurusan Komunikasi Politik di Universitas Paramadina, Jakarta, sembari terlibat bersama koleganya sebagai tim fasilitator Sekolah Pengelolaan Keragaman CRCS-Universitas Gadjah Mada.

M Husnul Abid menyelesaikan pendidikan S1-nya di Jurusan Bahasa dan Sastra Arab, Fakultas Adab, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, dan melanjutkan S2 di Pemikiran Agama dan Filsafat Islam, Program Pascasarjana IAIN Sulthan Thaha Saifuddin, Jambi. Saat ini, dia bekerja di Svarnadvipa Institute untuk mengampanyekan Kawasan Percandian Muarajambi agar menjadi warisan budaya dunia (*world heritage*). Dia juga menjadi staf Pusat Penelitian IAIN Sulthan Thaha Saifuddin, Jambi, dan Ketua Penyunting Seloko: Jurnal Budaya, Dewan Kesenian Jambi.

Iva Hasanah aktivis perempuan di Surabaya yang saat ini memimpin Perkumpulan Kelompok Perempuan dan Sumber-sumber Kehidupan (KPS2K) Jawa Timur. Dia juga pengurus di dua gerakan kesetaraan gender: *Education Network for Justice Indonesia* dan *Women literacy watch (WE-Watch) Indonesia*. Iva lulus sebagai Sarjana Teknik Elektro tahun 2000 yang kemudian untuk lebih mendalami bidang perhatiannya, dia mengambil studi Sosiologi di Fakultas Ilmu Sosial dan Politik di UT

Unair Surabaya sejak 2010. Salah satu bidang penelitian yang digiatkan di KPS2K adalah menganalisis kebijakan publik yang tidak berkeadilan gender dan anti-pluralisme, mengembangkan penelitian tentang partisipasi perempuan dalam pencegahan konflik antargolongan (kasus Sunni dan Syiah di Jatim).

Oki Hajiansyah Wahab bekerja sebagai Program Manager di Yayasan Bimbingan Mandiri (YABIMA), salah satu NGO berbasis Gereja. Selain itu, dia aktif di Divisi Advokasi Aliansi Jurnalis Independen (AJI) Bandar Lampung. Oki saat ini menempuh program doktoralnya di Ilmu Hukum Universitas Diponegoro, Semarang, dengan penelitian tentang Konflik Agraria dan Pengabaian Hak-Hak Konstitusional Warga Negara di Register 45, Mesuji, Lampung. Pendidikan S1-nya, ia selesaikan di Ilmu Pemerintahan Fakultas Ilmu Sosial dan Politik Universitas Lampung dan S2 Megister Hukum di universitas yang sama.

Eprial Ruliandi Silalahi adalah lulusan Fakultas Hukum Universitas Lampung. Sebagian dari aktivitasnya adalah relawan di organisasi *Justice & Peace* Keuskupan Agung Tanjung Karang. Dia juga mengikuti berbagai pelatihan non-violence yang diselenggarakan oleh Komisi Wali Gereja Indonesia. Bersama teman-temannya, dia membuat sanggar belajar bagi anak-anak pemulung di Bandar Lampung, yang mereka sebut dengan "Sahabat Bakung".

Reynold Uran pernah bekerja di Biro Kepegawaian Setda Pemerintah Provinsi Nusa Tenggara Timur dari tahun 2006-2011. Program S1 ia tempuh di Sekolah Tinggi Pemerintahan Dalam Negeri (STPDN) tahun 2002-2006. Kemudian melanjutkan program pascasarjana di Magister Perdamaian dan Resolusi Konflik (MPRK) UGM sejak tahun 2011. Reynold menulis thesis tentang konflik pendirian masjid di Batuplat, Kupang.

Abdul Fatah adalah advokat di Lembaga Bantuan Hukum Surabaya sejak tahun 2007. Dia melakukan advokasi berupa pendidikan, pendampingan dan pembelaan, pada kasus-kasus yang berbasis isu pluralisme di Jawa Timur, seperti kriminalisasi penganut Syiah di Sampang Madura, shalat dua bahasa di

Malang, dan larangan berjilbab di salah satu rumah sakit swasta di Sidoarjo. Fatah menyelesaikan Program Sarjana di Fakultas Hukum Universitas Jember pada tahun 2008 dan Magister Hukum di Universitas Airlangga pada 2012. Saat ini, menjabat sebagai Kepala Bidang Operasional LBH Surabaya.

Teuku Muhammad Jafar adalah Manager Advocacy and Networking di The Aceh Institute, sebuah lembaga riset, analisis, dan publikasi untuk isu-isu agama, sosial, budaya, politik, ekonomi, dan pendidikan. Ia juga Ketua Forum Islam Rahmatan Lil'alamin (FIRL). Forum ini adalah aliansi beberapa lembaga yang dibentuk untuk menyikapi maraknya kekerasan yang mengatasnamakan agama karena perbedaan agama, aqidah, dan keyakinan, terhadap kelompok yang diduga sebagai aliran sesat. Pendidikan S1-nya di Jurusan Jinayah Wa al-Siyasah (Pidana Politik Hukum Islam) di IAIN Ar-Raniri tahun 2008 dan melanjutkan Megister Pemikiran dalam Islam di institut yang sama. Dia juga aktif di Kontras Aceh sebagai kepala divisi kajian dan riset.

Yusuf Tantowi saat ini aktif di Lembaga Studi Kemanusiaan (LenSA) NTB sebagai koordinator Divisi Islam & Pluralisme. Sejak berdiri tahun 2004, lembaga ini terlibat dalam advokasi Jamaah Ahmadiyah, Syiah, dan Salafi di NTB. Selain melakukan advokasi, dialog lintas agama dan ormas di NTB, lembaga tersebut juga melakukan kampanye, diskusi, penulisan, dan penerbitan. Mulai dari menerbitkan Buletin Al-Ikhtilaf (bekerjasama dengan LKiS Jogja), Buletin Al-Masjid (bekerjasama dengan Nusa Tenggara Centre (NC), menerbitkan Buletin *KITAP* (Komunitas Islam Tranformatif Progresif). Lulusan IAIN Mataram ini juga adalah Wakil Ketua Divisi Kajian dan Pengembangan Masyarakat Lakpesdam NU Kota Mataram.

Suaib Amin Prawono aktif di Yayasan Kajian Pemberdayaan Masyarakat, Ketua Umum PMII cabang Makassar dan Lembaga Advokasi Pendidikan Anak Rakyat (LAPAR). Lulusan UIN Alauddin Makassar ini kemudian intens membangun jaringan dengan beberapa organisasi dan lembaga LSM yang bergerak

di bidang pluralisme. Salah satunya melalui lembaga FORLOG (Forum Dialog) yang secara bersama-sama berhasil melahirkan satu Forum bernama JIS (Jaringan Interfaith Sulawesi).

Siti Tarawiyah bekerja sebagai peneliti pada Lembaga Kajian Agama dan Masyarakat (LKaM) Banjarmasin dan staf pengajar pada IAIN Antasari, Banjarmasin. Sebagai peneliti, dia aktif di berbagai lembaga penelitian, seperti PPIM UIN Jakarta-AUSAID tahun 2004, Pemantau Daerah untuk Komnas Perempuan 2008-2009 yang fokus pada penerapan Perda-perda berbasis Syari'ah di Indonesia, The Wahid Institute tahun 2009 untuk tema keyakinan agama dan toleransi di Indonesia, dan Kementerian Agama RI 2009-2012 untuk tema aliran dan sekte di Indonesia.

Firmansyah A. D. Mara, adalah alumni Fakultas Kesehatan Masyarakat Universitas Nusa Cendana, Kupang, tahun 2009, ini lebih memilih beraktifitas di bidang sosial setelah lama berkiprah di Himpunan Mahasiswa Islam. Sejak 2009 bergabung di beberapa lembaga swadaya masyarakat hingga kini bertanggung jawab sebagai Koodinator Divisi Timor Setara LSM Cis Timor di Kupang, NTT. Sejak 2011, terlibat dalam pembentukan Komunitas Peace Maker Kupang Orang Muda Lintas Agama yang giat mengkampanyekan perdamaian di NTT dan menggalakkan kehidupan pro-perbedaan. Saat ini sedang aktif mengadvokasi persoalan pembangunan tempat ibadah di Provinsi NTT.

Andri Ashadi adalah dosen Jurusan Perbandingan Agama Fakultas Ushuluddin IAIN Imam Bonjol Padang, menyelesaikan S2 Jurusan Pemikiran Islam PPS IAIN Imam Bonjol Padang tahun 2000, mengikuti Shortcourse Sekolah Pluralisme Kewargaan tahun 2013. Dalam beberapa tahun terakhir menekuni dan telah meriset isu-isu multikulturalisme dalam ruang publik sekolah; Pengalaman Multikulturalisme Dikalangan Pelajar Islam dan Kristen SMA Don Bosco Padang (2013), Kebijakan Multikulturalisme terhadap Pelajar Islam dan Kristen: Studi Kasus di SMAN 6 dan SMKN 2 Padang (2014), dan dua tema riset terbaru yang sedang direncanakan (2015);

Toleransi dan Militansi Beragama Dikalangan Etnis Nias Seberang Palinggam Kota Padang dan Menjadi Muslim Paruh Waktu; Kontestasi Identitas Kekristenan dalam Ruang Publik Muslim. Menyajikan makalah, Wawasan Multikulturalisme pada Pendidikan Agama Islam: Mengkaji Sumbangan Ilmu Perbandingan Agama pada Seminar Antar Bangsa, Universitas Kebangsaan Malaysia (2007), Mempribumikan Teologi Islam; dari Eksklusif-Apologis ke Inklusif-Tranformatif (2012) pada AICIS-IAIN Sunan Ampel Surabaya, Adat basandi Syara' Syara' Basandi Kitabullah dalam Perda-Perna: Kontestasi Kepentingan dan Perasaan Terancam (2013) dalam acara temu alumni SPK 1 CRCS-UGM, The Dialectic Between Islam, Adat and Modernity in Madrassas Inclusivism " The Kaum Mudo" (2013) dalam The Second International Symposium on Empowering Madrasah in The Global Context, Balitbang Kemenag RI, Mengalami Keberagaman Menjadi Multikulturalis (2014) pada AICIS STAIN Samarinda, Kalimantan Timur dan menyajikan hasil riset, Kebijakan Multikulturalisme terhadap Pelajar Islam dan Kristen; Studi Kasus SMAN 6 dan SMKN 2 Padang pada acara Temu peneliti, 5-7 Mei 2015 di Bappeda Sumatera Barat.

Fuad Mahfud Azuz, adalah Ketua Yayasan Pendidikan Islam Al-Wathan Ambon dan Yayasan Pendidikan Al Quran dan Tahfidz Darul Arqam. Pada masa konflik konflik Ambon, sekolah Yayasan Al Wathan yang berada di daerah Gunung Nona, dekat Kampung Kudamati tidak mungkin dibuka, karena sejak rusuh 1999, Kompleks Al-Wathan telah hangus terbakar dan tidak ada muslim mendiami kampung itu. Satu-satunya jalan adalah dengan mencari lahan/lokasi aman di wilayah yang dihuni muslim. Pihaknya berhasil bernegosiasi untuk menggunakan salah satu bangunan gereja, yang meskipun baru saja dibangun dan sempat rusak sehingga tidak digunakan karena penghuninya berpindah ke daerah mayoritas kristen, untuk menjadi gedung pendidikan sekolah islam. Sebaliknya, gedung sekolahnya di Gunung Nona berubah fungsi menjadi Sekolah Dasar bagi pengungsi beragama Kristen Protestan.

PROGRAM STUDI AGAMA DAN LINTAS BUDAYA
CENTER FOR RELIGIOUS AND CROSS-CULTURAL STUDIES
GRADUATE SCHOOL, UNIVERSITAS GADJAH MADA

Praktik Pengelolaan Keragaman di Indonesia

Kontestasi dan Koeksistensi

Problem keragaman seperti konflik rumah ibadah dan intoleransi selama ini banyak dipahami sebagai akibat dari menguatnya radikalisme keagamaan. Tulisan-tulisan dalam buku ini memberikan gambaran yang berbeda. Secara umum, relasi antarkelompok identitas ditempatkan dalam dua bentuk: kontestasi dan koeksistensi. Istilah kontestasi digunakan untuk menunjukkan bahwa konflik-konflik sosial keagamaan yang belakangan banyak terjadi tidak dapat dilepaskan dari perubahan sosial politik di Indonesia yang menunjukkan menguatnya perebutan kendali atas ruang publik oleh kekuatan-kekuatan sosial di masyarakat. Untungnya, kontestasi ini bukanlah gambaran tunggal: beberapa tulisan dalam buku ini mengangkat tradisi di masyarakat plural yang menjadi mekanisme pengelolaan keragaman secara damai atau dapat disebut koeksistensi. Kedua jenis relasi ini diharapkan dapat membuka jendela untuk mengeksplorasi ragam praktik pengelolaan keragaman di Indonesia secara jernih dan bernuansa.

Program Studi Agama dan Lintas Budaya (Center for Religious and Cross-cultural Studies, CRCS) adalah program S-2 di Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, Indonesia yang didirikan tahun 2000. Tiga wilayah studi yang menjadi fokus pengajaran dan penelitian di CRCS adalah hubungan antaragama, agama dan budaya lokal, dan agama dan isu-isu kontemporer. Melalui aktivitas akademik, penelitian, dan pendidikan publik, CRCS bertujuan mengembangkan studi agama dan pemahaman mengenai dinamika kehidupan agama dalam isu-isu kemasyarakatan, untuk pembangunan masyarakat multikultural yang demokratis dan berkeadilan. Informasi lebih lanjut mengenai CRCS dapat dilihat di http://www.crcs.ugm.ac.id.

Program Studi Agama dan Lintas Budaya

Center for Religious and Cross-cultural Studies
Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada
www.crcs.ugm.ac.id

ISBN 978-602-726860-9